REVUE AFRICAINE

VOLUME 79 ANNÉE 1936
2ème Partie

JOURNAL DES TRAVAUX
DE LA
SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE
PAR LES MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ
SOUS LA DIRECTION DU PRÉSIDENT

PUBLICATION HONORÉE DE SOUSCRIPTIONS DU MINISTRE
DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE,
DU GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DB L'ALGÉRIE
DES CONSEILS GÉNÉRAUX DES DÉPARTEMENTS D'ALGER ET
D'ORAN.

ALGER
A. JOURDAN, LIBRAIRE-ÉDITEUR

CONSTANTINE
A RNOLET, IMPRIMEUR-LIBRAIRE
RUE DU PALAIS

PARIS
CHALLAMEL AÎNÉ, LIBRAIRE,
30, RUE DES BOULANGERS.

1936

REVUE AFRICAINE

NUMERO 79
2eme Partie

ANNEE
1936

DANS CE NUMERO

ARTICLES DE FONDS

- Léon l'Africain et l'embouchure du Chéliff par M.R. BRUNSCHVIG.
- La guerre sainte, dans le monde islamique et dans le monde chrétien par. M.M. CANARD.
- Nouvelle contribution à l'histoire d'un premier essai d'institution de chambres d'agricultures en Algérie (1850) par M. le Dr. A. CROS.
- Sur l'illustration des ouvrages historiques relatifs à l'Algérie par. M.G. ESQUER.
- L'occupation de Tlemcen en 1836 par. M.A. LECOCQ.



OFFICE DES PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES
1, Place Centrale de Ben Aknoun (Alger)

LXXIX — N°s 368-369 3e-4e Trimestres 1936

REVUE AFRICAINE

Vol. 79/II 2

AU SIÈGE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE
12, rue Emile-Maupas. — Alger

1936



OFFICE DES PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES
1, Place Centrale de Ben Aknoun (Alger)

DEUXIÈME CONGRÈS
de la Fédération
des Sociétés Savantes
de l'Afrique du Nord

TLEMCEN

14-17 AVRIL 1936

Publié par les soins

de la SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

TOME II²

Histoire - Ethnographie - Droit - Sociologie

Langues et Littératures orientales

ALGER

12, RUE ÉMILE-MAUPAS, 12

1936

Codification : 4.00.2457

HISTOIRE

Léon l'Africain et l'Embouchure du Chélif

PAR

ROBERT BRUNSCHVIG

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER
SECRÉTAIRE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE.

« Selef est un grand fleuve, qui sourd aux montagnes de Guanseris, et descendant par les plaines desertes (qui sont là où le royaume de Telensin confine avec celuy de Tenez) passe outre, continuant son cours jusqu'à ce qu'*il vient à entrer dans la mer Mediterranée, separant Mezzagran d'avec Mustaganim.* A la bouche d'iceluy quand il se jete dans la mer, se prend bon poisson et de diverse espèce ».

Telle est la notice que Léon l'Africain consacre au Chélif, le plus important des oueds algériens, au livre neuvième et dernier de sa « Description de l'Afrique » (1). On ne peut manquer d'être étonné par cette affirmation qui situe l'embouchure du fleuve entre les deux villes littorales de Mazagran et de Mostaganem, alors que Mostaganem, séparée par quatre kilomètres de Mazagran sise plus au Sud, est elle-même présentement à une quinzaine de kilomètres, vers le Sud-Ouest, de l'embouchure du Chélif. Une pareille indication, aussi

(1) LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, éd. Schefer, t. III, Paris, 1898, pp. 418-419. *Guanseris*=*Ouarsenis* (arabe *Wanšarīs*).

surprenante, se retrouve cependant chez Léon à deux reprises : sur Mazagran, il avait écrit « *etant cotoyée par le fleuve Selef, qui auprès d'icelle se jete dans la mer* », et, à propos de Mostaganem, « *distante de Mezzagran environ troys milles..., de l'autre partie du fleuve* » (1). Les trois passages sont clairs et se renforcent mutuellement : faut-il donc admettre, sur la foi de ce géographe de la première moitié du XVI• siècle, que, de son temps, le Chélif se jetait à la mer beaucoup plus à l'Ouest que de nos jours, entre les deux cités voisines ci-dessus nommées ?

L'hypothèse ne paraît pas absurde a priori, si l'on rapproche le renseignement de Léon des deux phrases suivantes signées A. Bernard et E. Ficheur, dans leurs « Régions naturelles de l'Algérie » : « la coupure du Chélif, qui, selon toute apparence, atteignait autrefois la mer plus à l'Ouest, paraît de date récente et ne forme pas limite naturelle », et, quelques pages plus loin, « la plaine du Sig et de l'Habra, qui représente peut-être l'ancien débouché du Chélif, bien qu'elle en soit séparée par le seuil de l'Hillil » (2). Le cours actuel du Chélif serait-il de date récente, récente non seulement dans le sens géologique du terme, mais encore aux yeux de l'historien ?

Il est malheureusement impossible de le soutenir. Le moyen-âge, comme le prouvent plusieurs documents, a bel et bien connu l'embouchure du Chélif sensiblement à l'Est — plus exactement, au Nord-Est — de Mostaganem, c'est-à-dire là où elle est à présent : le géographe Al-Idrîsî, au XII• siècle, la situait même bien trop à l'Est, trop près de Ténès (1) ; Abū l-Fidā', au XIV•, spécifiait que l'embouchure du Chélif était à l'Est de Mostaganem (2) ; semblable indication était également fournie par la Carte Catalane de 1375, où figuraient, dans l'ordre, « Masagrani, Mostegrani, Silef » (3) ; et l'on pourrait sans peine renforcer ce dernier témoignage de quelques références supplémentaires empruntées à d'autres cartes et portulans de la fin du XIV• siècle ou du courant du XV• (4). Au XVI• siècle même, Marmol, qui a pourtant pillé si largement Léon, devait écrire, au sujet de Mostaganem : « et au levant elle a la rivière de Chilef » (5).

Au reste, le seul examen de nos cartes actuelles, hypsométriques et géologiques, interdirait déjà d'admettre que le Chélif ait coulé entre Mostaganem et Mazagran à l'époque historique, à plus forte raison dans les temps modernes. Mon collègue et ami, l'excellent géogra-

(1) *Ibid.*, t. III, pp. 45 et 47. Dans sa description de Mostaganem, Léon distingue nettement entre le « fleuve » (Chélif), qui, d'après lui, la sépare de Mazagran, et un autre « fleuve » qui traverse la ville en son milieu et qui ne peut être que l'Aïn Sefra. La traduction italienne, faite directement sur l'original arabe, appelle plus justement le premier « fiume » et le second « fiumicello » (éd. de Venise, 1837, p. 111).

(2) A. Bernard et E. Ficheur, *Les Régions naturelles de l'Algérie*, *Annales de Géographie*, t. XI, 1902, pp. 235 et 241.

(1) Al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. tr. Dozy-de Goeje, Leyde, 1866, pp. 101/118. Sur le Chélif dans l'antiquité, on ne possède que des données incertaines (cf. Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*). Au XI• siècle, le géographe Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. tr. de Slane, Paris, 1911-1913, pp. 69/143, se borne à déclarer que l'embouchure du Chélif est proche de Mostaganem.

(2) Abū l-Fidā', *Géographie*, tr. Reinaud, Paris, 1848, p. 177.

(3) Ed. Buchon et Tastu, dans *Notices et Extraits des mss....*, t. XIV, 2• partie, p. 71.

(4) Par exemple les cartes de Freduci d'Ancône, de Mecia de Viladestes, de Soleri, dans les recueils de Santarem et de Gabriel Marcel.

(5) Marmol, *Description de l'Afrique*, éd. de Paris, 1667, t. II, p. 386. On observera toutefois que deux ouvrages du milieu du XVI• siècle, tels que les mappemondes de Sébastien Cabot et de Henri II (cf. Jomart, pl. XIX et XX), tout en mentionnant le Chélif (Sillef) à une place correcte par rapport à Mostaganem, situent au même endroit que cette dernière localité l'embouchure d'un fleuve important, qui semble bien précisément correspondre au Chélif ; il s'est donc produit quelque part, à un moment donné, une confusion entre le Chélif et l'Aïn Sefra.

phe Capot-Rey, veut bien me confirmer cette constatation dans les lignes suivantes qu'il a eu la complaisance de rédiger rapidement :

« Il n'existe aucune brèche dans le rebord assez escarpé du plateau pliocène [au Sud-Ouest du cours inférieur du Chélif], sauf à Mostaganem même, établie au débouché d'un ruisseau, l'Aïn Sefra ; mais les dimensions de ce ravin, notamment le calibre de ses méandres, s'opposent à ce qu'on le considère comme une ancienne issue du Chélif.

« La vallée du Chélif, en aval du pont du Chélif, est encaissée de 150 à 220 m. dans les quartzites medjaniens : or, il est impossible que la rivière se soit encaissée de la sorte dans une roche très dure en moins d'un millénaire.

« On ne peut même pas supposer qu'il y ait eu détournement du Chélif inférieur par une rivière existant déjà dans cette gorge. En effet, la rive gauche du Chélif est bordée depuis le confluent de la Mina par une ligne continue de collines hautes de 200 à 300 m. ; le point le plus déprimé, celui où passe le chemin de fer, est encore aux environs de 200 m. près d'Aïn Tédelès ; donc, en admettant qu'il y ait eu là un ancien passage du Chélif dont il aurait été détourné par une capture, celle-ci ne pourrait pas se placer à l'époque historique ».

M. Capot-Rey estime, par contre, que l'on ne saurait exclure d'une façon aussi immédiate et péremptoire la possibilité d'un déplacement beaucoup plus ancien du cours du Chélif, dans les temps géologiques. Une étude sur le terrain serait nécessaire pour résoudre cette question, indépendante en réalité de celle que posait le texte de Léon. Dans les phrases citées plus haut, d'A. Bernard et E. Ficheur, la « date récente » de la coupure du Chélif ne peut être comprise que géologiquement, et non historiquement parlant.

Ainsi, l'erreur de Léon est manifeste. Elle est étrange

de la part d'un personnage aussi averti, dont les renseignements font le plus souvent, à juste titre, autorité. Elle se comprend d'autant moins que notre auteur, si l'on s'en rapporte à ses propres données très vraisemblables, a séjourné lui-même pendant trois jours sur le site ruiné d'al-Baṭḥā', (1), près du cours inférieur de l'O. Mina, et non loin de la ville actuelle de Relizane, soit à cinquante ou soixante kilomètres au plus de l'embouchure du Chélif et de Mostaganem. Etre passé si près des lieux, et se tromper si lourdement ! Quelle qu'ait été l'origine véritable de cette erreur, il est difficile de ne pas l'expliquer en partie par l'idée claire ou confuse, dans l'esprit de Léon, d'un rapprochement entre la situation supposée de Mazagran et de Mostaganem et celle, réelle, de Rabat et Salé, de chaque côté de l'embouchure d'un même fleuve.

Mais il y a plus étrange encore : c'est que notre géographe, qui nous assure avoir vécu quelques jours près du cours inférieur de la Mina, et qui effectivement a dû y passer pendant son voyage Fès-Tlemcen-Tunis, n'ait pas su que cette Mina était un affluent du Chélif : dans la courte notice qu'il a rédigée sur cette rivière immédiatement avant de traiter du Chélif, il la fait, après al-Baṭḥā', se redresser vers le Nord pour aller se jeter directement dans la mer Méditerranée ! (2).

Il n'y a pas lieu, dans ces conditions, de s'étonner que, dans ce même chapitre neuvième, Léon ait fait de l'O. Tessaout, au Maroc, un affluent de l'O. el-Abid, alors que tous deux viennent grossir séparément l'O. Oum er-Rabia ; — ni qu'il ait fait venir la rivière de Tabarca

(1) Léon, *op. cit.*, t. III, p. 39. La cité d'al-Baṭḥā' est mentionnée du XIIe à la fin du XVe siècle. Dans les limites de l'Etat 'abdalwādide, Léon déclare expressément être passé ou avoir séjourné dans le Dj. B. Iznaten, à Honaïn (alors ruinée), Tlemcen, Mascara, al-Baṭḥā' (ruinée), Alger et Médéa (en 922/1516).

(2) *Ibid.*, p. 418 (la traduction française porte à tort « Mnia » au lieu de « Mina » qui figure dans la version italienne).

de la région de Lorbeus, par conséquent au travers de la Medjerda (1).

Et cependant, les données de notre géographe relatives aux autres cours d'eau de l'Afrique du Nord sont loin d'être inexactes dans leur ensemble (2). Les erreurs qui viennent d'être signalées dans ses connaissances hydrographiques n'entament pas la valeur générale de son œuvre. Elles doivent nous inciter seulement à quelque prudence, lorsqu'il s'agit d'admettre, sans contrôle ni recoupement possible, des informations géographiques qui ne nous viennent que de lui.

---

(1) *Ibid.*, pp. 411 et 421.

(2) Ces données sont groupées en des notices de quelques phrases chacune, qui occupent une partie du livre IX, « où il est traité de tous les fleuves, animaux et herbes plus notables du païs ». Voici les cours d'eau qui bénéficient d'une notice, dans l'ordre suivi par l'auteur, c'est-à-dire du Maroc à la Tunisie : les oueds Tensift (avec ses affluents Asif El Mal et Nfis), Tessaout, El Abid, Oum er Rabia, Bou Regreg, Beht, Sebou (avec ses affluents Fès, Ouergha et Aodor), Loukkos, Melellou, Moulouya, Za, Tafna, Mina, Chélif, Chiffa, « Fleuve maieur » (= Oued el-Kebir du moyen-âge = Soummam actuelle), « Sufgmare » (entre Djidjelli et Collo = Wâdî l-Qaṣab d'al-Idrîsî = Oued el-Kebir actuel), « Iadog » (= Edough = Seybouse actuelle), « Guadilbarbar » (près de Tabarca, c'est sur nos cartes un Oued el-Kebir), Medjerda, Gabès. Puis on revient à l'ouest, au Sud marocain, que Léon appelle la « Numidie », avec les oueds Sous, Dra, Ziz et Guir. Enfin, on passe à l'Egypte, avec le Nil, dont la notice est, comme il se doit, de quelque longueur. L'hydrographie fluviale marocaine de Léon a été résumée par L. Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle*, Paris, 1906, pp. 78-9.

La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien

PAR

M. CANARD

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER
MEMBRE DU BUREAU DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

La présente communication n'a pas pour but de faire une étude comparative approfondie de la doctrine de la guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien, qui exigerait qu'on passât en revue une foule de documents. Je me propose seulement d'en rechercher l'origine en Orient et en Occident, de faire ressortir certaines différences ou analogies, et de montrer notamment quelle a été l'attitude de l'Occident latin et de l'Orient byzantin, en face de cette idée, à l'époque des grandes luttes contre l'Islâm.



La théorie de la guerre sainte (*djihâd*), dans le monde musulman, est bien connue grâce aux chapitres qui lui sont consacrés dans les ouvrages de « fiqh » et les traités relatifs aux institutions musulmanes comme les « Aḥkâm Sulṭâniyya » de Mâwerdî. Je n'ai pas besoin d'y insister. C'est un devoir religieux qui s'impose à tous les Musulmans, mais d'une façon générale et non

individuelle, de propager l'islâm par les armes, et ce, jusqu'à ce que le monde entier ait été converti à l'islâm ou soumis à sa loi. De nombreuses traditions font ressortir l'obligation et le mérite de la guerre dans le chemin d'Allâh, pour exalter la parole d'Allâh, du « ribâṭ » ou séjour dans les garnisons frontières d'où s'élancent chaque année les incursions vers le territoire ennemi. Intimement liée à celle du « djihâd » est la théorie du martyre. Tout combattant, en effet, mort dans la guerre contre les Infidèles, est assuré de gagner le Paradis. « Ne croyez pas, dit le Coran (1), que ceux qui sont morts dans le chemin d'Allâh sont morts ; ils sont vivants auprès de leur Seigneur ». On connaît le ḥadîth célèbre : « Le Paradis est à l'ombre des épées » (2). Il y a une foule d'autres traditions sur l'entrée au Paradis du martyr ou « shahîd » et sur les joies qui l'y attendent.

Comme il arrive pour beaucoup d'institutions islamiques, la doctrine du « djihâd » et celle, connexe, du martyre, sont le produit de la fusion de plusieurs éléments, d'origine différente, les uns judaïques, les autres chrétiens, les autres spécifiquement arabo-musulmans.

Pour le « djihâd », on admet généralement que cette doctrine, dans sa forme connue définitive, n'a pu être élaborée du vivant du Prophète, mais qu'elle est contemporaine de l'époque des conquêtes (3). Elle a en partie pour base la théorie de l'universalité de l'islâm, qui, selon Becker, est d'inspiration araméo-chrétienne et qui a contribué, quand elle s'est implantée dans l'islâm, à briser le principe national arabe qui avait dirigé les

(1) 3, 163.

(2) Bukhârî, *Djihâd ;* Muslim, *Imâra ;* cf. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs,* Amsterdam, 1921, pp. 2 et 6-7. Les ḥadîth relatifs à la guerre sainte sont rassemblés dans O. Rescher, *Beiträge zur Djihâd-Literatur,* Stuttgart, 1920.

(3) Voir Juynboll, *Handbuch des isl. Gesetzes,* p. 336 sqq. ; EI sous Djihâd.

conquêtes jusqu'alors. Si l'on remarque, comme le dit Becker, que l'orgueil national arabe était primitivement opposé aux conversions et ne songeait qu'à dominer les vaincus, tenus dans une condition inférieure, il faut penser que les vaincus eux-mêmes, désirant entrer dans la communauté musulmane et jouir de ses avantages, sont pour quelque chose dans l'élaboration d'une théorie qui légitimait ainsi leur conversion (1). Ibn Khaldûn va même jusqu'à dire, dans un chapitre des *Prolégomènes,* consacré au judaïsme et au christianisme, que ce principe a eu pour résultat l'obligation de travailler à convertir le monde de gré ou de force, et que cette obligation a amené la confusion, particulière à l'islâm, du pouvoir temporel (mulk) et du pouvoir spirituel (khilâfat). Dans les autres religions, qui, selon lui, n'ont pas un caractère universel et où le « djihâd » n'est jamais une obligation, sauf pour la défense de la religion, le pouvoir spirituel est, pour ces raisons, complètement indépendant du pouvoir temporel et n'a rien à voir avec lui (2).

Mais d'autres éléments entrent en jeu qui ne sont pas chrétiens, car l'idée de l'universalité de la religion de Jésus, n'a pas entraîné chez les Chrétiens une doctrine de la guerre sainte. Au contraire, comme nous le verrons, le Christianisme était hostile au début à toute guerre. La plupart de ces éléments sont ou judaïques ou sémi-

(1) Becker, *Der Islâm als Problem,* Islam, I, 1910 ; cf. Caetani, *Annali,* I, 726 sqq. et II, *pass.*

(2) *Prolégomènes,* tr. de Slane, I, 468-469. Cette théorie n'est vraie qu'en partie, car le principe œcuménique n'entraîne pas forcément le « djihâd » en tant que guerre agressive, comme on le verra pour le christianisme, et la confusion du temporel et du spirituel a d'autres causes que l'obligation de propager la religion par les armes. — Une autre théorie (Goldziher, *Vorlesungen,* p. 26, éd. fr., p. 24) veut que l'idée de l'universalité de l'islâm ait déjà existé dans l'esprit du Prophète : les lettres et ambassades qu'il envoya aux souverains voisins, si elles sont authentiques, en seraient la preuve. Dans ce cas, il faudrait admettre que le « djihâd » est aussi relativement ancien.

tiques. L'idée de guerre *sainte* elle-même, menée au nom ou sur l'ordre de Dieu, est bien connue chez les Israélites. Dans la guerre qui fut entreprise contre les peuples habitant la Terre Promise et les Amalécites, les Hébreux sont les simples exécuteurs de la volonté divine. Dieu leur ordonne, dans les villes qui auront résisté après avoir reçu l'offre d'une paix moyennant tribut, de passer tous les hommes au fil de l'épée et de prendre pour eux les femmes, les enfants, le bétail, etc. [1]. Tout cela ressemble beaucoup aux prescriptions relatives au « djihâd » énoncées dans les manuels de droit musulman [2].

Dans les anciennes conceptions juives, Iahvé est un Dieu guerrier et particulièrement le chef d'une armée de génies ; il assiste lui-même les soldats de son peuple. Nous retrouvons des choses semblables dans l'islâm. Vaincre, c'est en arabe comme en hébreu, être assisté de Dieu ; l'ennemi du peuple musulman est celui d'Allah, comme l'ennemi d'Israel est celui de Iahvé. Allah tue ses ennemis comme Iahvé ; à Bedr, il envoie ses anges au secours de son peuple [3].

On pourrait montrer dans le « djihâd » musulman d'autres restes d'antiques usages sémitiques, qu'on relèverait d'ailleurs également chez d'autres peuples. Ainsi le drapeau est à l'origine une image de la divinité, et tel est l'ancien drapeau d'Israel jusqu'à l'époque des Prophètes iconoclastes. Celui de Mahomet garde les traces du caractère cultuel et sacré de l'ancienne bannière guerrière. A Bedr, c'est sous ses plis que viennent se ranger les anges avec Gabriel, et il est appelé « 'uqâb Allâh » [4]. Ce nom doit être évidemment rapproché de celui que porte, dans l'antéislâm le drapeau de la tribu

(1) *Deutéronome*, XX.
(2) Cf. Mâwerdî, tr. Fagnan, pp. 99-100.
(3) Cf. Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel*, pp. 3-7.
(4) Ibn Hishâm, *Sîra*, éd. Wüstenfeld, p. 517.

yéménite des Banû Murra, qui devait représenter le dieu aigle Nasr [1].

Il en est de même en ce qui concerne le martyre. On sait que le terme de « martyr » désignant celui qui souffre et meurt pour sa foi, dans l'Eglise chrétienne et le Judaïsme, est particulièrement appliqué, dans l'Islâm, à celui qui succombe sur le champ de bataille dans la guerre contre les Infidèles, en combattant pour exalter la parole d'Allah, comme le précise un ḥadîth rapporté par Muslim (*Imâra*) [2]. Comme pour la guerre sainte, nous avons affaire à une doctrine datant de l'époque des conquêtes et de l'extension de l'Islâm à travers le monde [3]. A première vue, cette doctrine semblerait provenir d'une évolution particulière du concept judéo-chrétien du martyre. Cependant le point de vue musulman, inconsciemment sans doute, se relie directement à la conception du monde sémitique sur la place de faveur réservée à ceux qui sont tombés sur le champ de bataille, conception qu'on trouve déjà dans l'épopée de Gilgamesh et qui serait, selon Wensinck, l'origine de toute la doctrine monothéiste du martyre [4].

Comme on le voit, guerre sainte et martyre ont donc des racines profondes dans le passé sémitique et dans le passé plus récent judéo-chrétien. Cependant la part du monde arabe dans l'élaboration de la doctrine musul-

(1) Voir Nâbiga Dhubiânî, IV, v. 7 et cf. Schwally, *op. cit.*, p. 17. — Wensinck, *op. cit.*, p. 22, note que beaucoup de traits de la guerre sainte primitive ont survécu dans le monothéisme postérieur. Il fait remarquer, d'autre part, p. 20, que toute guerre contre un ennemi extérieur est pour les Musulmans guerre sainte, et que déjà les Israélites ont considéré comme sainte, du même point de vue, la guerre des Macchabées contre les Séleucides.

(2) Sur cette restriction, sur les autres cas qui entraînent la qualification de « martyr » et le développement parallèle dans l'islâm et le christianisme du sens de μάρτυς-shahîd (d'abord « témoin »), voir le travail déjà cité de Wensinck.

(3) Wensinck, p. 7.

(4) Id., p. 22.

mane reste considérable. Mais c'est surtout une œuvre d'adaptation à des fins réalistes, d'utilisation au profit de la politique impérialiste arabe, de vieux concepts transmis par les peuples vaincus, œuvre que favorisa peut-être le sentiment obscur qu'il s'agissait là d'un bien commun aux peuples sémitiques.

On sait que le « djihâd » a failli devenir un des « piliers » de l'islâm. L'esprit de la guerre sainte, entretenu par des prédications, par l'appât du butin et l'attrait du martyre [1] est longtemps resté très vivant dans le monde musulman et la guerre contre l'Infidèle y a toujours été populaire. Le caractère principal de la guerre sainte musulmane est d'être essentiellement agressive et conquérante : mais les fins qu'elle se propose sont pratiquement irréalisables. Depuis longtemps d'ailleurs, les circonstances politiques l'ont rendue impossible. La doctrine cependant reste toujours vivante et c'est en son nom que peuvent toujours être menés, notamment, les mouvements de révolte contre les puissances européennes.

***

Dans le monde chrétien, on applique le nom de « guerre sainte » à la Croisade, entreprise pour reconquérir la Terre Sainte sur les Infidèles musulmans qui faisaient subir toutes sortes d'humiliations et de mauvais traitements aux pèlerins. On voit donc, dès l'abord, que la « guerre sainte » chrétienne est loin d'être identique au « djihâd ». On peut même dire que l'idée de recourir aux armes pour convertir les Infidèles ou pour les soumettre politiquement, est en principe étrangère au christianisme, malgré le sentiment de l'universalité de la mission de Jésus. Le message de Jésus est un message

(1) Un verset du Coran, 3, 139, réunit la promesse des récompenses célestes et des récompenses terrestres. Cf. Mâwerdî, 87.

de paix, et le « djihâd », le triomphe de la religion au prix de luttes sanglantes est contraire à l'esprit du christianisme [1].

Cependant si le Christianisme, en principe, répudie toute idée de guerre, si les Pères de l'Eglise comme Origène, Tertullien, Lactance défendent de tirer le glaive et de verser le sang, cette attitude rigoriste ne subsista pas longtemps et dès Saint Augustin au IVe siècle, apparut la distinction entre guerre juste et licite et guerre injuste et illicite. Saint Augustin fonda la doctrine chrétienne du droit de la guerre, que l'on retrouve chez tous les théologiens du Moyen-Age. Selon cette théorie le précepte évangélique de non-résistance au mal ne doit pas s'entendre à la lettre ; on doit seulement être toujours prêt à ne pas résister si cela n'est pas nécessaire ; parfois il faut agir autrement dans l'intérêt général [2]. La guerre est légitime à la condition qu'elle soit entreprise : 1° pour une juste cause (défense de la patrie ou des lois ; récupération des biens ; redressement de torts, maintien intégral de la justice et paix véritable) ; 2° par suite d'une dure nécessité, c'est-à-dire qu'elle soit l'unique moyen d'écarter ou de redresser une injustice ; 3° sous l'autorité du prince [3].

La licéité de la guerre contre les Infidèles est appréciée

(1) Une entreprise comme celle du « djihâd » se heurte d'ailleurs à des obstacles sérieux dans le monde chrétien, car sa réalisation relève du temporel, qui, contrairement à ce qui a lieu dans l'islâm, comme l'a montré Ibn Khaldûn, est séparé du spirituel. Lors des Croisades, l'accord préalable entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel n'alla pas toujours sans difficultés.

(2) Saint Thomas, dans Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, 1919, pp. 19-22. Cf. le Décret de Gratien au XIIe siècle (Vanderpol, p. 290) : « Ex his omnibus colligitur, quod militare non est peccatum, et quod præcepta patientiæ in preparatione cordis, non ostentatione corporis servanda sunt. »

(3) Voir Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, 1935, p. 49.

en partant des mêmes principes et les Croisades sont considérées par les théologiens comme des guerres justes, faites pour défendre la Chrétienté contre les attaques ou les menaces des Sarrazins, pour reprendre les Lieux Saints injustement ravis aux Chrétiens, pour venger les injures subies par les pèlerins (1). Elles ont été entreprises conformément à la doctrine du droit de guerre de l'Eglise, et non par fanatisme religieux ; non pour convertir les Infidèles, mais pour empêcher d'attaquer et d'opprimer les Chrétiens, pour défendre les innocents (2).

Dans tout cela, nous sommes assez loin du « djihâd ». Et cependant, lorsque se dessinèrent en Occident les premiers élans de Croisade, ce fut dans un véritable esprit de guerre sainte et dans des conditions qui rappellent de très près le « djihâd » musulman. On sait que le « djihâd » est conduit par un émir qui a reçu délégation de l'imâm (calife : souverain temporel et pontife spirituel) et qui groupe sous son commandement des guerriers de tous les peuples musulmans, auxquels la palme du martyre est promise s'ils succombent dans la lutte contre les Infidèles. On vit quelque chose de semblable au lendemain d'un événement qui frappa beaucoup les esprits et qui décida de la première avant-croisade, dès le IXe siècle. En 846, Rome et Ostie furent pillées par les Sarrazins (3). A la suite de cela, un synode fut tenu en France et décréta qu'on s'adresserait à tous

(1) REGOUT, p. 49, note. Ce sont les principes de la guerre juste: « defendere, res repetere, injurias ulcisci ».

(2) Voir Saint Thomas dans REGOUT, p. 85 : « Les croyants entrent souvent en guerre contre les Infidèles, non pour les forcer à croire...., la foi dépendant de la volonté..., mais pour les contraindre à ne pas mettre obstacle à la religion chrétienne ». De même Saint Bernard, dans VANDERPOL, p. 222 : « Certes, il ne faudrait pas mettre à mort les Infidèles, si l'on pouvait par quelque autre moyen les empêcher d'attaquer et d'opprimer les Chrétiens. Mais actuellement, il vaut mieux les mettre à mort que de laisser la verge du pécheur s'abattre sur le juste, de crainte que les justes ne viennent à participer à l'impiété ».

(3) Cf. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, éd. fr., I, 210-211.

les souverains chrétiens pour former une armée internationale destinée à combattre les ennemis du Christ et dont le principal contingent serait fourni par la France. Le pape Léon IV promit une récompense céleste à tous ceux qui mourraient en combattant les Musulmans (1). Faut-il voir, dans ce dernier point, une imitation de l'islâm ? C'est peu probable. On a vraisemblablement plutôt affaire à une extension du concept de martyr semblable à celle qui s'était produite dans l'islâm à l'époque des conquêtes, et provenant, d'un côté comme de l'autre, du besoin de susciter le zèle pour la guerre contre les Infidèles.

Ainsi était née une doctrine de guerre sainte qui allait jeter, des siècles durant, la Chrétienté contre l'Islâm, d'abord en Occident, puis en Orient. Au début du XIe siècle, à la suite des fureurs de Ḥakim contre les Chrétiens de Jérusalem, l'idée d'une croisade en Orient se fait déjà jour dans le monde chrétien d'Occident.

Dans la propagation de ces idées de croisade, il faut faire une place à part à l'ordre de Cluny, dont la guerre

(1) MANSI, *Concilia*, XIV, 888, cité par ANOUAR HATEM, *Les poèmes épiques des Croisades*, p. 36 sqq. : « Omnium vestrum nosse volumus caritatem, quoniam quisquis (quod non optantes dicimus) in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi cælestia minime negabuntur. Novit enin Omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate Fidei et salvatione Patriæ ac defensione Christianorum mortuus est, ideo ab eo prætitulatum præmium consequetur ». De même, Jean VIII, pape de 872 à 882, fit en 879 la même proclamation solennelle, MIGNE, PL, 126, col. 816 ; à la requête des évêques demandant si ceux qui avaient succombé ou succomberaient « pro defensione Sancti Dei Ecclesiæ et pro statu Christianæ religionis ac reipublicæ » pouvaient obtenir « indulgentiam delictorum », le pape répond : « ... quoniam illi qui cum pietate catholicæ religionis in belli certamine cadunt, requies eos æternæ vitæ suscipiet, contra paganos atque infideles strenue dimicantes ». Il est à remarquer qu'Urbain II, lors de la première croisade, promit seulement l'indulgence. (Anouar Hatem, *loc. cit.*). — Voir aussi PIGNOT, *Histoire de l'ordre de Cluny*, II, 158. Cet auteur, dont l'ouvrage date de 1868, semble avoir déjà bien vu le fait, mis en relief par Anouar Hatem, que la doctrine de la guerre sainte en Occident fut déjà élaborée au IXe siècle.

sainte pour l'extermination des Infidèles fut la préoccupation constante. Les abbés de Cluny réussirent à grouper les forces locales pour chasser les Musulmans de Provence et de Sardaigne. L'influence de Saint Mayeul (948-994) détermina une sorte de croisade qui aboutit à la reprise de Fraxinet, repaire des pillards sarrazins. Sa capture en juillet 983, dans le Valais, à son retour de Rome, par un parti de Sarrazins de Fraxinet, bien qu'il eût été délivré presque aussitôt, avait vivement ému la Chrétienté et en particulier Guillaume I[er], comte de Provence, dont Mayeul était l'ami. Peu de temps après, une véritable croisade, réunissant des forces provençales et piémontaises, reprit Fraxinet, que les Sarrazins tenaient depuis plus de cent ans (1). De même, c'est à Saint Odilon (994-1049), que l'on doit la croisade qui expulsa de Sardaigne le fameux Mudjâhid, gouverneur 'âmiride de Denia en Espagne, en 1016 (2). On sait d'autre part que le rôle de l'ordre, dans les croisades d'Espagne et de Sicile, fut prépondérant ; de même, on connaît son influence sur les papes Grégoire VII et Urbain II, dont le pontificat fut décisif pour les croisades d'Orient.

Comme conséquence du développement de l'idée de guerre sainte, il faut noter, en Occident, une sorte d'acceptation tacite de la coutume féodale de la participation des évêques, abbés, moines et prêtres à la guerre, coutume contraire à toutes les lois de l'Eglise et qui devait paraître si étrange aux Chrétiens orientaux. On sait en effet que la pénétration de l'Eglise par la féodalité avait fait des évêques et abbés de simples vassaux,

(1) Voir Manteyer, *La Provence du 1er au 12e siècle*, 1908, p. 248 ; Poupardin, *Le royaume de Bourgogne*, 1907, pp. 100-101, qui donne la date de 972 (Reinaud, *Invasions des Sarrazins*, p. 209, dit 975) ; Pignot, I, 265 ; Anouar Hatem, pp. 46-47.

(2) Voir EI sous Mudjâhid ; Ibn al-Khaṭīb, *A'mâl al-A'lâm*, éd. Lévi-Provençal, 1934, pp. 250-253 ; cf. Pignot, I, 399, Anouar Hatem, *loc. cit.*

devant le service militaire. Avec la guerre sainte contre les Sarrazins, le cas de religieux prenant les armes est fréquent. Des papes, Jean VIII et Jean X, combattent en personne ; des membres de l'Ordre de Cluny s'arment pour la défense de l'Eglise. Un ennemi de Saint Odilon, l'évêque Adalbéron, a composé une satire amusante sur les moines-soldats de l'Ordre, coiffés d'un haut bonnet de peau d'ours, vêtus d'une robe écourtée, fendue par devant et par derrière, les flancs ceints d'un baudrier, portant à la ceinture un arc et un carquois, des tenailles, un marteau, une épée, une pierre à feu, les jambes recouvertes de bandelettes, chaussés de souliers hauts à bec recourbé, et éperonnés (1).

Ainsi l'Eglise d'Occident, dès la fin du IX[e] siècle, n'a cessé de se familiariser avec la théorie de la guerre sainte et avec un état d'esprit qui était parfois contraire aux principes de l'Eglise.



Il nous reste maintenant à examiner s'il y eut également à Byzance une doctrine de guerre sainte ou croisade comme en Occident. Cela semblerait assez naturel étant donné que la lutte contre les Infidèles y fut constante, depuis le jour où les Arabes sortis de leur péninsule conquirent la Syrie, puis les provinces asiatiques et africaines de l'empire. Or, non seulement Byzance n'adopta jamais une doctrine de guerre sainte comparable à celle des Musulmans ou à celle de la chrétienté occidentale, mais encore elle fit preuve à son égard, qu'il s'agît de celle des Latins ou de celle des Arabes, d'une incompréhension et d'une aversion absolues. Byzance

(1) Pignot, I, 352-353. La doctrine de l'Eglise est que les clercs peuvent seulement accompagner les soldats pour leur prêter le secours de leur ministère. Voir, dans Vanderpol, 118 sqq., les fréquentes interdictions faites aux clercs de guerroyer et de verser le sang. Cf. Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, p. 256, n. 1.

resta curieusement fidèle à la théorie des Pères de l'Eglise antérieurs à Saint Augustin.

Les Byzantins ne comprenaient pas le « djihâd » islamique et le grand idéal religieux qui poussait les Musulmans contre l'empire. Pour eux, ce qui animait les fidèles du Prophète, c'était soit l'espérance du butin, soit un amour barbare de la guerre, soit une sorte de dévouement à la chose publique. Voici ce que dit l'empereur Léon VI (886-912), dans son Traité de tactique : « Les Arabes accourent d'eux-mêmes par familles entières, les riches afin de mourir pour leur peuple et à son service, les pauvres pour s'enrichir par le butin. Les armes leur sont fournies par leurs compatriotes, surtout par les femmes et les enfants, qui considèrent que c'est pour eux prendre part à l'expédition et rendre service à la cause commune que d'armer des soldats quand on ne peut pas soi-même prendre les armes pour cause de faiblesse physique. Voilà ce que font les Sarrazins, peuple de Barbares et d'Infidèles ». Et plus loin : « Ce peuple, habitué à convoiter le butin et à ne pas redouter la guerre, accourt facilement en foule de la Syrie intérieure et de toute la Palestine. Ceux même qui ne sont pas courageux, séduits par de telles espérances, viennent se joindre volontairement aux soldats » (1).

Cependant certains auteurs n'ignorent pas que les musulmans sont poussés à la guerre sainte par d'autres motifs et connaissent, notamment, la théorie musulmane du martyre promis aux combattants de la guerre sainte. Mais, dans les chapitres qu'ils ont consacrés aux croyances et à la religion des Arabes, ils expriment toujours leur étonnement et leur répulsion en face de la doctrine musulmane d'après laquelle le guerrier qui a tué un ennemi, ou qui a été tué par un ennemi, va au Paradis.

(1) Leonis *Tactica*, Migne, PG, 107, chap. 128, 132 et cf. chap. 24.

Une telle idée leur apparaît comme une monstruosité et une superstition stupide (1).

Un empereur cependant, Nicéphore Phocas, le conquérant de la Syrie du Nord et le vainqueur du Ḥamdanide Saif al-Daula, qui avait déjà noté que les Arabes étaient poussés à la guerre par un sentiment d'exaltation nationale et religieuse (2), comprit la grandeur de la doctrine du martyre et le puissant stimulant qu'elle constituait pour les Musulmans. Il pensa que son adoption officielle par l'Eglise de Byzance donnerait plus de vigueur à la lutte contre l'islâm qui fut la préoccupation dominante de son règne, et il voulut faire décréter que les soldats morts à l'ennemi recevraient les honneurs du martyre (3).

Ainsi, Nicéphore Phocas lançait à Byzance, sur le plan de l'empire d'Orient, l'idée, qui allait bientôt naître en Occident dans d'autres circonstances, d'une croisade, groupant toutes les forces morales et matérielles de l'empire pour la reconquête de la Terre Sainte et conduite dans le même esprit que le « djihâd » musulman. C'est pour cela qu'il voulut exalter les soldats du Christ, « qui faisaient le sacrifice de leur vie pour servir les Saints Empereurs et libérer et venger les Chrétiens », et leur conférer l'auréole du martyre, sans oublier d'ailleurs des avantages matériels plus palpables comme par exemple des privilèges de juridiction (4). Ses efforts dans

(1) Théophane, éd. De Boor, p. 334 ; Constantin Porph., *De adm. imp.*, p. 92 (Bonn). Dans Ibn 'Abd al-Ḥakam, p. 71, le Muqauqis exprime déjà son étonnement en face de cette théorie. Voir le même sentiment au 13e et au 14e siècle dans Nicetas Choniates et Demetrius Cydones : W. Eichner, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, Islam, 23, 1936, p. 226.

(2) Nicéphore Phocas, *De Velitatione bellica* (dans Léon Diacre, éd. de Bonn), p. 224 : « ... εἰς βλάβην μὲν καὶ ἀπώλειαν τοῦ χριστωνύμου λαοῦ, καὶ ἀδοξίαν τῶν κραταιοτάτων Ῥωμαίων, εἰς ἔπαρσιν δὲ καὶ γαυρίαμα τῶν ἀλαζόνων τῆς Ἄγαρ υἱῶν καὶ ἀρνητῶν χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. »

(3) Cedrenus-Skylitzes, II, 369 ; Zonaras, éd. Dindorf, IV, 82-83. Cf. Schlumberger, *Nic. Phoc.*, 1re éd., 318-319, 441.

(4) *De Velitatione bellica*, pp. 239-240.

ce sens, l'acharnement et l'inexorabilité avec lesquels il conduisit la guerre contre les Musulmans, les massacres, conversions plus ou moins forcées et autres horreurs qui l'accompagnèrent nous rapprochent de l'atmosphère des Croisades. La vieille idée impériale romaine qui commande d'étendre le territoire de l'empire (1), de ne jamais abandonner les provinces conquises par l'ennemi et de les reconquérir, est ici dépassée.

Mais si Nicéphore Phocas a eu personnellement l'idée d'une croisade, le monde byzantin dans son ensemble ne pouvait la comprendre, ni s'associer aux conséquences que l'empereur voulait en tirer. Le Patriarche Polyeucte, certains évêques et certains sénateurs se dressèrent résolument en face de la prétention impériale de faire décerner la palme du martyre aux soldats morts dans la lutte contre les Infidèles et lui opposèrent un « canon » de Saint Basile le Grand, (le fameux évêque de Césarée de Cappadoce au IVe siècle) interdisant de donner les sacrements pendant trois ans à tous ceux qui avaient tué un ennemi à la guerre (2). Les commentaires des historiens montrent que ceux-ci partageaient l'indignation du Saint-Synode. Skylitzès notamment ne manque pas de s'étonner de la proposition de l'empereur qui semblait ainsi considérer que le salut de l'âme ne pouvait s'obtenir qu'en versant le sang à la guerre.

Le texte sur lequel s'appuyaient le patriarche et les évêques n'est d'ailleurs pas un canon et n'est nullement catégorique ; il s'agit d'un simple conseil. « Nos pères, dit Saint Basile, n'ont pas compté comme meurtres les

(1) Τὰ Ῥωμαικὰ ὅρια πλατύνειν (imperii fines propagare) : De Vel. bell., p. 224.

(2) Cedrenus : « ..... *προθέντες εἰς μέσον τόν τοῦ μεγάλου βασιλείου κανόνα ἐπὶ τριετίαν ἀκοινωνήτους εἶναι λέγοντα τοὺς πολέμιον ἔν τινι πολέμω ἀνηρηκότας.* » Zonaras : « .... *λέγοντες· πῶς ἂν οἱ ἐν πολέμοις ἀναιροῦντες καὶ ἀναιρούμενοι λογίζοιντό τισι μάρτυρες ἢ τοῖς μάρτυσιν ἰσοστάσιοι οὓς οἱ θεῖοι κανόνες ὑπὼ ἐπιτιμίον ἄγουσιν ἐπὶ τριετίαν τῆς φρικώδους καὶ ἱερᾶς αὐτοὺς ἀπείργοντες μεταλήψεως.* »

meurtres qui se commettent à la guerre ; ils pardonnaient, me semble-t-il, à ceux qui combattaient pour le bien et la justice. Toutefois, je conseillerais de les priver pendant trois ans de la communion parce qu'ils n'ont pas les mains pures de sang (1).

Le principe qu'une pénitence devait être imposée à ceux qui avaient tué à la guerre, même dans une guerre juste, même en se défendant légitimement, est parfois affirmé au Moyen-Age. Dans le cas de guerres considérées comme injustes, ayant le caractère de guerre civile, les pénitences étaient très fortes (2). Il est peu probable, qu'à Byzance le conseil de Basile ait jamais été strictement appliqué. Il témoigne d'un état d'esprit aussi intransigeant et rigoriste que celui d'Origène, de Lactance et de Tertullien, et qui ne pouvait aboutir à des conséquences pratiques. Mais il est curieux de constater que les idées du Christianisme primitif soient restées aussi vivantes dans l'Eglise byzantine.

Ainsi donc, l'Eglise byzantine écartait le principe même de la guerre « sainte » contre les Infidèles en refusant d'accorder aux soldats morts la palme du martyre. On mesure ainsi l'abîme qui séparait l'Eglise d'Orient de l'Eglise d'Occident, l'une s'enfermant dans d'anciennes conceptions rigides, sourde à la voix de l'intérêt de l'empire que faisait entendre Nicéphore Phocas (3), l'autre, souple, pratique, admettant spontané-

(1) « *τοὺς ἐν πολέμοις φόνους οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο, ἐμοί δοκεῖ, συγγνώμην δόντες τοῖς ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις· τάχα δὲ καλῶς ἔχει συμβουλεύειν ὡς τὰς χεῖρας μὴ καθαροὺς τριῶν ἐτῶν τῆς κοινωνίας μόνης ἀπέχεσθαι.* » Saint Basile, *Lettre à Amphiloque*, apud Pitra, *Jus Eccles. Historia et Monumenta*, p. 584. Ce texte, que je n'avais pas sous la main, m'a été aimablement communiqué par M. l'abbé Albert Vogt. On en trouvera également la traduction dans Vanderpol, p. 116 et Leclerq, *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. XI, col. 1149, sous « Militarisme ».

(2) Cf. sur cette question Vanderpol, pp. 115-117.

(3) Déjà, s'il faut en croire Caetani, *Annali*, II, 2, p. 1000 sqq., la conquête arabe aurait été favorisée par l'influence, désagrégatrice de l'idée civique romaine, exercée par le Christianisme à

ment une doctrine nouvelle utile pour la défense de la Chrétienté [1].

Ce n'est peut-être d'ailleurs pas seulement cette fidélité à d'anciennes conceptions rigoristes qui empêchait Byzance de comprendre la guerre sainte et d'en admettre la doctrine, c'est aussi la survivance de l'idée romaine. Dans l'empire romain, il ne peut y avoir de guerre sainte, pas plus qu'il n'y a de distinction possible entre guerre juste et guerre injuste. Toutes les guerres de l'Empire Romain sont forcément justes, car elles n'ont lieu que contre des révoltés et des Barbares. A Byzance, la guerre contre les Infidèles Agarènes était avant tout une guerre romaine. Au contraire, en Occident, l'établissement d'une doctrine de la guerre sainte a pu être favorisé par le fait que l'ancienne idée impériale avait disparu.

Byzance ne pouvait pas plus comprendre une guerre sainte chrétienne que le « djihâd » musulman. Aussi ne comprit-elle pas les Croisades. Le but et le caractère religieux de la première croisade lui échappèrent totalement. Les Grecs considéraient les Latins comme des Barbares aussi dangereux que les Turcs, surtout les Normands de Sicile. Ils croyaient fermement que sous couleur de délivrer la Terre Sainte, on en voulait surtout à Byzance [2]. Loin de se joindre au mouvement, ils ne songèrent qu'à le détourner à leur profit, pour faire

Byzance. — Un autre exemple de rigorisme est celui de Saint Nil, en Italie méridionale byzantine, affirmant qu'il ne fallait pas défendre la Calabre contre les Arabes, (SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, t. I, 2e éd., p. 419), attitude qui fut également plus tard celle de Luther, dont la proposition « Præliari adversus Turcos est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos » tut condamnée par Léon X. (Vanderpol, p. 327).

(1) IORGA, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, Byzantion, III, 17, a bien fait ressortir que l'Eglise d'Occident « malgré ses grands maîtres de savoir et d'éloquence scholastique..... a quelque chose de spontané et de populaire », tandis que l'Eglise d'Orient est solennelle, hiératique et rigide.

(2) Cf. CHALANDON, *Hist. de la première Croisade*, p. 161. DIEHL, *Figures byzantines*, 2e série, p. 3 sqq.

rentrer sous l'autorité de l'empire les territoires conquis par les Turcs.

Mais où l'on voit surtout l'aversion du monde byzantin pour l'esprit de guerre sainte des Croisés Latins, c'est dans son attitude à l'égard de certaines manifestations de cet esprit, ainsi la participation des ecclésiastiques à la guerre, que les Byzantins regardent comme une monstruosité. Il faut voir dans quels termes Anne Comnène dans l'*Alexiade* parle d'un prêtre latin, membre d'un détachement qui, traversant le détroit d'Otrante, eut maille à partir avec une flotte byzantine. Le prêtre se trouvait avec 12 hommes à la poupe d'un navire qui fut attaqué par Marianos, fils du duc Nicolas Mavrocatalon, commandant la flotte. Blessé, perdant abondamment son sang, il combattit avec un acharnement qui stupéfia les Byzantins. Jamais les Byzantins n'avaient vu un prêtre enfreignant si résolument les canons de l'Eglise et les préceptes de l'Evangile, qui, revêtu de ses habits sacerdotaux, tenait à la main tantôt la lance et le bouclier, tantôt la rame et le gouvernail. Alors que tous les autres Latins se rendaient, ce belliqueux personnage après avoir vidé un carquois de traits, lance une pierre contre Marianos et lui brise son bouclier. N'ayant plus aucun projectile à lancer, il s'agite comme une bête furieuse, saisit un sac de pains et lance les pains en guise de pierres. Enfin il est pris [1]. Le récit de cet événement est pour Anne Comnène l'occasion de faire ressortir les différences de conception des Latins et des Grecs sur le rôle des ministres du Seigneur, et l'irréductibilité pour un Grec, de l'opposition entre le sacerdoce et les armes.

Pour comprendre l'étonnement avec lequel Anne Comnène parle de ce Latin, on n'aura qu'à se souvenir de

(1) Anne COMNÈNE, *Alexiade*, dans RHC, *Hist. grecs*, I, p. 16 sqq. Cf. H. GRÉGOIRE, *Notes sur Anne Comnène*, Byzantion, III, pp. 311-317 ; LEIB, *Rome, Kiev et Byzance*, pp. 254-257.

ce qui advint à Themel, un malheureux prêtre du bourg d'Héraclès en Cappadoce, au Xe siècle, à l'époque de Constantin Porphyrogénète. La localité avait été envahie par un parti arabe de l'émir de Tarse. Au moment où arrivèrent les Sarrazins le prêtre était en train de célébrer la messe ; aussitôt il interrompit le saint sacrifice, et revêtu de ses vêtements sacerdotaux, saisissant la simandre qui servait à appeler aux offices, il se précipita sur les ennemis qui faisaient irruption dans l'église, en tua ou blessa plusieurs et mit le reste en fuite. En Occident en eût volontiers admiré la vaillance de ce prêtre ; ici il fut frappé d'interdit par son évêque (1), et comme il ne pouvait pas espérer de pardon, il s'enfuit en territoire musulman où il abjura le christianisme, s'enrôla dans l'armée arabe et revint ravager à plusieurs reprises la Cappadoce (2).

Ces quelques traits suffisent à nous faire comprendre qu'il était difficile qu'à un moment quelconque s'établît à Byzance une doctrine de la guerre sainte analogue à celle de l'islâm ou à celle de l'Occident chrétien.

***

Les principales conclusions que j'essaierai de dégager de cette brève étude seront les suivantes :

1° La doctrine de la guerre sainte islamique est le fruit d'anciennes conceptions sémitiques et judéo-chrétiennes adaptées à l'esprit de conquête de l'impérialisme arabe. Elle est fondée sur un rêve chimérique de conversion du monde et de domination universelle.

(1) Cf. Concile de Lérida (524) : « Les clercs qui, se trouvant dans une ville assiégée, ont, sous l'empire de la nécessité, versé le sang, feront deux années de pénitence, après lesquelles ils seront réintégrés dans leurs charges et admis à la communion » (Vanderpol, p. 118).

(2) Cedrenus, II, p. 329.

2° Une théorie semblable par certains côtés (martyre) s'est constituée dès la fin du IXe siècle dans l'Occident chrétien, sous l'impulsion de l'Eglise pour favoriser la guerre *défensive* (1) contre l'Islâm. De défensive, la guerre sainte chrétienne devint offensive, pour un but précis, la délivrance des Lieux-Saints, mais sans jamais poursuivre un rêve de domination universelle comme l'Islâm.

3° Dans l'Orient byzantin, en contact direct avec l'Islâm dès son apparition, l'idée de guerre sainte n'apparaît que tardivement au Xe siècle. Préconisée par un empereur, elle se heurte à l'hostilité de l'Eglise et ne s'acclimate pas.

4° Dans sa conception de la guerre sainte, la Chrétienté occidentale paraît plus proche de l'Islâm que de la Chrétienté byzantine. L'attitude de Byzance à cet égard, dès le Xe siècle, fait prévoir et explique l'incompréhension mutuelle entre Grecs et Latins qui est pour une bonne part responsable de la chute de l'Empire romain d'Orient.

(1) Cf. la théorie d'Ibn Khaldûn vue plus haut.

NOUVELLE CONTRIBUTION A L'HISTOIRE D'UN PREMIER ESSAI D'INSTITUTION DE CHAMBRES CONSULTATIVES D'AGRICULTURE EN ALGÉRIE (1850)

PAR LE

Docteur Auguste CROS

PRÉSIDENT D'HONNEUR DE LA CHAMBRE D'AGRICULTURE D'ORAN

Un décret du Président de la République Louis-Napoléon Bonaparte, en date du 6 octobre 1850, promulgué en Algérie le 18 du même mois par le Gouverneur général Charon, institua dans ce pays des Chambres consultatives d'Agriculture au nombre de trois, une par province. Ces Chambres devaient avoir leur siège, pour le département et le territoire militaire d'Alger à Alger, pour le département et le territoire militaire d'Oran à Oran, et pour le département et le territoire militaire de Constantine à Philippeville.

Les membres de ces Chambres devaient être désignés par l'élection. Toutefois le Gouverneur général avait le droit d'adjoindre aux membres élus des cultivateurs ou des hommes de science, dont le nombre ne pouvait excéder le sixième des membres élus; ces membres adjoints avaient voix délibérative comme les membres élus. En outre,

étaient membres de droit de ces Assemblées les Présidents des institutions libres d'Agriculture dûment autorisées, telles que Sociétés d'Agriculture ou Comices agricoles pouvant exister ou se créer par la suite. Le nombre des membres des Chambres était fixé à 50 pour celle d'Alger, et à 40 pour celles d'Oran et de Philippeville. Ils étaient élus pour six ans, et renouvelables par moitié tous les trois ans.

Etaient électeurs agricoles, appelés à concourir à la désignation des membres élus des Chambres consultatives d'Agriculture, sans distinction de résidence, ni de nationalité, ni de religion, tous les propriétaires ruraux, tous les fermiers européens ou indigènes, et les métayers, à l'exception des khammès, tous les concessionnaires de terres à quelque titre que ce fût, tous les vétérinaires ayant diplôme.

Etaient éligibles tous les électeurs agricoles de la province.

Les Chambres nommaient leur bureau, dont les membres ne pouvaient être que des Français.

Chaque Chambre devait désigner un Comité permanent, composé de sept membres au moins, de quinze au plus, pour la représenter et la suppléer dans l'examen des affaires qui lui étaient soumises dans l'intervalle des sessions.

Les attributions des Chambres énumérées dans le décret, consistaient principalement à étudier toutes les questions qui se rattachent au peuplement et à la fertilisation du pays, au développement et au perfectionnement des cultures, à l'acclimatation des produits exotiques, à la propagation et à l'élève du bétail, à la création des fermes-écoles et autres établissements agricoles, aux travaux publics intéressant l'agriculture, et généralement toutes autres questions d'agriculture, d'administration agricole ou de colonisation qui leur seront déférées soit par les Préfets ou par les Généraux commandant les divisions, soit par le Gouverneur général ou par le Ministre de la Guerre. Leur avis était demandé sur les changements à opérer dans la législation agricole, notamment en ce qui concerne le Code rural et forestier, les chemins vicinaux, la police et l'emploi des eaux, et nommément les irrigations, le roulage. Elles étaient consultées sur l'établissement des foires et marchés, et sur la distribution des fonds destinés aux primes et encouragements à l'agriculture.

Indépendamment des avis à fournir sur les questions spécialement déférées à leur examen, elles pouvaient spontanément exprimer leurs vœux sur diverses questions énumérées dans le décret, et en général sur tous les objets qui leur paraîtraient intéresser le développement de l'agriculture. Elles pouvaient en outre, sous l'autorisation du Préfet et du Général commandant la division, faire des publications ayant pour but de propager la connaissance des travaux, des découvertes, des essais, des perfectionnements tendant à l'amélioration des cultures, soit dans le département ou la province, soit dans l'Algérie en général.

Les Chambres consultatives d'Agriculture devaient se réunir une fois par an en session ordinaire, au mois de septembre, sur la convocation des Préfets et des Généraux commandant les divisions ; elles pouvaient, en outre, être convoquées en sessions extraordinaires par ordre du Gouverneur général pour donner leur avis sur des objets spécifiés d'avance.

Ce décret prévoyait la nomination d'un trésorier, mais il était muet sur les ressources financières de ces assemblées. J'ai trouvé dans un document resté inédit que l'administration avait l'intention de pourvoir à leurs dépenses, en leur attribuant les subventions précédemment accordées aux Sociétés d'agriculture, auxquelles elles étaient désormais supprimées.

Ce décret fut abrogé par un autre décret beaucoup

moins libéral de l'Empereur Napoléon III, en date du 22 avril 1853, qui supprimait la nomination des membres des Chambres consultatives d'Agriculture par l'élection, et réservait au Gouverneur général leur désignation. Ils étaient nommés uniformément pour trois ans au lieu de six, et leur nombre était ramené à 30 pour la Chambre de la province d'Alger, et à 20 pour celles des provinces d'Oran et de Constantine. En outre, le siège de la Chambre de cette dernière province était désormais fixé à Constantine au lieu de Philippeville. Le Gouverneur général désignait également le Président et les membres du bureau, qui n'étaient d'ailleurs nommés que pour un an, mais dont le mandat pouvait toujours être renouvelé.

Dans le nouveau décret il n'était plus question du Comité permanent, dont le rôle aurait pu être cependant si utile et si important.

Les attributions des Chambres, purement consultatives, étaient sensiblement réduites par rapport à celles qui leur étaient accordées par le décret du 6 octobre 1850.

Par contre il était spécifié que leur budget était réglé par le Gouverneur général, les dépenses étant imputées sur les fonds du budget local et municipal.

Sous cette nouvelle réglementation les Chambres consultatives d'Agriculture commencèrent à fonctionner dès 1853. Celle d'Oran vécut jusqu'en 1863, où elle se réunit, semble-t-il, pour la dernière fois. L'Administration s'abstint de la convoquer en 1864 et en 1865, sous prétexte qu'en présence des travaux antérieurs de cette assemblée qui avaient embrassé presque toutes les questions qui pouvaient être mises à l'ordre du jour, l'Administration n'avait pas cru devoir provoqu[illegible] une [illegible]sion qui devenait difficile en l'absence de que[illegible]es me[illegible]

Sans être officiellement supprimée, l'in[illegible] en désuétude.

Dans une notice historique publiée l'année dernière (1935), j'ai fait connaître les données, malheureusement fort incomplètes, que j'avais pu recueillir concernant la Chambre consultative d'Agriculture d'Oran. Postérieurement à cette publication, des recherches effectuées à Paris, à la Bibliothèque Nationale et aux Archives Nationales, m'ont permis de trouver de nouveaux documents très importants relatifs à l'histoire de cette assemblée, notamment les minutes de la correspondance échangée entre les Gouverneurs généraux qui se succédèrent à Alger et les divers Ministres de la Guerre durant la période comprise entre le 6 octobre 1850, date du premier décret instituant les Chambres consultatives d'Agriculture en Algérie, et le 22 avril 1853, date de leur réorganisation sur d'autres bases. J'ai retrouvé également les procès-verbaux des séances de plusieurs sessions ordinaires de cette Chambre après sa réorganisation.

Il résulte de la correspondance dont je viens de parler, que contrairement à l'opinion que j'ai émise dans ma notice historique, le décret du 6 octobre reçut un commencement d'exécution, malgré l'opposition systématique et ouvertement déclarée du Gouvernement général de l'Algérie.

Le décret du 6 octobre 1850 rencontra, en effet, à Alger dans les milieux gouvernementaux, une mauvaise volonté manifeste pour son application. Le Gouverneur général Charon, qui d'ailleurs ne devait pas tarder à être remplacé par le Général d'Hautpoul, précédemment Ministre de la Guerre, et inspirateur de ce décret, souleva tout d'abord diverses objections ; en même temps il différait la publication du décret, si bien que le nouveau Ministre de la Guerre, le Général Schramm, adressait à son successeur, à la date du 13 novembre suivant, une dépêche dans laquelle, après avoir réfuté les objections soulevées, il lui enjoignait de faire insérer immédiatement le décret au *Bulletin Officiel des Actes du Gouver-*

nement, ainsi qu'au *Moniteur Algérien,* et de lancer de nouveaux ordres pour le prompt accomplissement de toutes les formalités nécessaires en vue de la constitution de ces assemblées.

Malgré cette invitation catégorique, et de nombreuses lettres de rappel successives, les services du Gouvernement général ne paraissaient guère s'émouvoir. Le Gouverneur général auquel le Ministre de la Guerre avait demandé de convoquer le Conseil de Gouvernement pour délibérer sur les mesures à prendre pour l'application du décret, faisait connaître à la date du 10 mai 1851, que ce Conseil avait demandé l'application en Algérie de la loi récemment votée en France sur la matière, postérieurement au décret pris pour l'Algérie (loi du 20 mars 1851), sauf les modifications qui seraient jugées indispensables. Signalons qu'à cette même date du 10 mai 1851, le Général Pélissier était nommé Gouverneur général de l'Algérie par intérim, en remplacement du Général d'Hautpoul. Le Ministre répond qu'il n'y a pas lieu de promulguer en Algérie la loi du 20 mars 1851 ; il se plaint de ce que le Conseil de Gouvernement invité par lui à délibérer sur la fixation des arrondissements électoraux et le nombre des membres à élire dans chacun d'eux, a laissé de côté la seule question qui lui était soumise pour demander l'application à l'Algérie de la loi du 20 mars 1851, mais en modifiant, pour la rendre applicable à ce pays, 17 articles sur 27 qu'elle contient ! Le Ministre décide en conséquence que le décret du 6 octobre 1850 doit recevoir au plus tôt son application, et presse le Gouverneur de prendre immédiatement les mesures nécessaires.

Cependant les choses n'avancent guère. Le Ministre envoie rappels sur rappels, mais en vain. A la date du 6 août 1851, il se plaint de n'avoir encore reçu d'Alger aucune communication à ce sujet. Au reçu de ces injonctions pressantes, le Gouverneur général envoie des ins-

tructions aux Préfets. Mais il faut croire que ceux-ci ne s'en émouvaient pas outre mesure, ou que les services du Gouvernement général ne se pressaient pas de répondre au désir du Ministre, car celui-ci, — qui était alors le Général Randon, — à la date du 15 octobre 1851, réclame de nouveau impérieusement et sans plus attendre le tableau des circonscriptions électorales arrêté par le Conseil de Gouvernement.

Enfin, le 7 novembre 1851, le nouveau Ministre de la Guerre, Maréchal A. de Saint-Arnaud, constatant qu'il est toujours sans nouvelles, se fâche sérieusement, et adresse au Gouverneur un sévère rappel qui comporte le post-scriptum suivant :

« Il est étonnant que l'on n'ait pas encore mis ce désir à exécution. Je donne l'ordre formel. » — De St-A.

Le Gouverneur général envoie enfin ses propositions au Ministre de la Guerre. Celui-ci répond le 9 décembre 1851, par l'envoi de l'ampliation d'un arrêté pris par lui le 21 novembre précédent, fixant le tableau des arrondissements électoraux, et prescrivant la confection des listes électorales, qui d'après le décret doivent être formées le 1er janvier de chaque année. Sur ces entrefaites, le Général Randon, qui vient d'être remplacé au Ministère de la Guerre par le Maréchal A. de Saint-Arnaud, est nommé Gouverneur général de l'Algérie. Cependant de nouveaux retards continuant à se produire, amènent de nouvelles lettres de rappel. Le 20 février 1852, le Ministre de la Guerre qui est enfin en possession des documents si souvent réclamés et si longtemps attendus, approuve les mesures prises par le Gouverneur général pour accélérer la constitution des Chambres consultatives d'Agriculture, et le 10 mars suivant il lui adresse le programme des questions à soumettre aux Chambres dès qu'elles seront constituées.

A cette même date du 10 mars 1852, le Gouverneur général Randon informe le Ministre de la Guerre, que

toutes les formalités préliminaires étant remplies, il a fixé par arrêté de ce jour la date des élections pour les trois provinces au 4 avril prochain. Mais il ne s'est incliné qu'à regret devant les ordres ministériels, et il écrit de sa main, au bas de la dépêche qu'il envoie au Ministre, la note suivante :

« P. S. Je ne puis toutefois m'empêcher de faire remarquer que nous allons procéder par voie d'élection à la formation des Chambres consultatives d'Agriculture, alors que nous éloignons avec raison ce mode dans les circonstances analogues qui se présentent. J'ai cependant dû, malgré cette opinion, me conformer aux ordres fréquemment renouvelés. »

Les élections eurent lieu simultanément dans toute l'Algérie à la date fixée, le 4 avril 1852, aussi bien en territoire militaire qu'en territoire civil. J'ai trouvé deux rapports du Préfet d'Oran, M. Majorel, au Gouverneur général, l'un du 10 avril 1851, l'autre du 10 mai suivant, faisant connaître les résultats partiels de ces élections pour la Chambre d'Oran. A cette dernière date, le Préfet n'avait pas encore reçu les procès-verbaux des opérations électorales d'un certain nombre de bureaux de vote.

Mais sans même attendre de connaître le résultat complet des élections de cette province, le Gouverneur général, dès le 28 avril 1852, avait envoyé au Ministre de la Guerre un rapport disant que les élections s'étaient faites partout au milieu de l'indifférence la plus complète, et qu'en outre, notamment dans la province de Constantine, le choix des personnes appelées à représenter les intérêts agricoles accusait de la part des électeurs un manque presque général de discernement.

Dans ces conditions, et en présence surtout du décret du 6 mars dernier qui avait complètement modifié l'organisation des Chambres d'Agriculture en France telle qu'elle avait été établie par la loi du 20 mars 1851,

il émettait l'avis que des dispositions nouvelles remettant à l'autorité le choix des membres des Chambres consultatives d'Agriculture précédemment attribué à l'élection, seraient avantageuses pour l'Algérie.

Cette fois il eut gain de cause. Par dépêche du 17 mai 1852, le Ministre de la Guerre, constatant que l'expérience qui venait d'être faite, et qui, à son avis, était indispensable, ayant démontré que les populations agricoles de l'Algérie n'étaient pas encore en mesure d'user du système électif pour le choix de leurs représentants, il semblait dès lors rationnel de remettre ce choix aux mains de l'autorité.

En conséquence, il annonçait son intention de soumettre prochainement à la signature du Prince Président de la République un projet de décret abrogatif de celui du 6 octobre 1850, conférant au Gouverneur général la nomination des membres des Chambres consultatives d'Agriculture.

En attendant que cette question fût définitivement résolue, il l'invitait à considérer comme non avenues les élections du 4 avril, et à surseoir à la nomination des membres des Chambres consultatives qui étaient à sa disposition, ainsi qu'à l'installation de ces assemblées dans les trois provinces.

Ainsi se termina la première phase de l'histoire des Chambres d'Agriculture algériennes. Les Chambres élues ne furent jamais convoquées. Le Gouvernement général qui n'en voulait pas était arrivé à ses fins. Ces Chambres étaient mort-nées.

L'année suivante, le 22 avril 1853, paraîssait le décret annoncé par le Ministre de la Guerre, réorganisant les Chambres consultatives sur des bases nouvelles beaucoup moins libérales.

Les documents que je viens d'analyser, ainsi que les travaux de la Chambre consultative d'Oran réorganisée par le décret impérial du 22 avril 1853, feront ultérieure-

ment l'objet d'une publication plus détaillée dans un nouveau travail actuellement en préparation. Je désire toutefois, avant de l'envoyer à l'impression, faire des investigations complémentaires à Paris, à la Bibliothèque Nationale et aux Archives Nationales, dans l'espoir d'y retrouver les procès-verbaux des sessions qui me font défaut jusqu'ici, les dossiers que j'ai pu consulter ne renfermant aucun document postérieur aux premiers mois de l'année 1858.

Sur l'illustration des ouvrages historiques relatifs à l'Algérie

PAR

GABRIEL ESQUER

ADMINISTRATEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE D'ALGER
SECRÉTAIRE GÉNÉRAL DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

L'illustration des histoires de l'Algérie publiées depuis 1830, est pour la partie ancienne généralement fantaisiste : la mort de Sophonisbe, celle de Micipsa, le triomphe de Marius, la mort de Zophire, l'interrogatoire de Cervantès, autant de sujets traités en dessus de pendule. Il n'en est pas de même de l'histoire de la conquête pour laquelle auteurs et éditeurs ont utilisé les dessins et les peintures d'artistes connaissant l'Algérie, ayant été les témoins des événements ou renseignés sur eux de première main.

Fisquet (1), Berbrugger (2), Leynadier et Clauzel (3), Christian (4) illustrent leur texte avec des reproductions

(1) *Histoire de l'Algérie*, 1842.

(2) *L'Algérie historique, pittoresque et monumentale*, 1843, 3 vol.

(3) *Histoire de l'Algérie française*, 1846, 3 vol.

(4) *L'Afrique française, l'empire du Maroc et les déserts du Sahara* [1846].

des dessins de Genet, des peintures de Vernet, de Philippoteaux, de Bellangé, de Morel-Fatio, de Frère, des lithographies de Raffet, de Flandin, de Roubaud. Gaffarel (1) et Maze (2), empruntent leur illustration aux Galeries de Versailles, au département des Estampes, et utilisent pour la partie moderne la photographie documentaire. *L'Algérie ancienne et moderne* (3) de Galibert, dont le texte n'est plus utilisé, trouve encore des acheteurs grâce aux planches de Raffet.

Il y a dans l'illustration de ces ouvrages publiés avant la guerre un souci évident d'exactitude. Mais, en ces toutes dernières années, il a paru quelques histoires de l'Algérie dans lesquelles ce souci passe au second plan et qui méritent à ce titre qu'on s'y arrête.

⁂

Dans une *Histoire des Colonies Françaises,* on a proscrit l'illustration documentaire. Les documents à reproduire, quelle que fût leur nature, ont été tout d'abord dessinés à nouveau. Prenons le volume consacré à l'*Algérie* (4). Peintures d'Horace Vernet, lithographies de Raffet, de Leblanc, de Roubaud, gravures d'Amiot, de Lessore et Wyld, de Parod, du *Monde Illustré* et de l'*Illustration,* images d'Epinal, photographies même n'ont été reproduites qu'après avoir été redessinées. Une eau-forte s'est transformée ainsi en un « dessin aux trois crayons » ; une lithographie devient une « interprétation à la plume » (1). De telles reproductions perdent à la fois en exactitude et en qualité : il n'est que de comparer les illustrations ainsi obtenues avec les originaux. Dessiner une photographie pour la reproduire est un travail curieux : mettons qu'il s'agisse là d'illustration alimentaire.

(1) *L'Algérie. Histoire, conquête et colonisation,* 1883.

(2) *La Conquête de l'Algérie* [1911].

(3) Parue en 1843.

(4) *Histoire des Colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde.* — Tome II, *L'Algérie* (1930), par Augustin BERNARD. Illustrations en couleurs de MM. G. HANOTAUX fils, Alb. BESNARD, E. DINET, P.-E. DUBOIS. Illustrations en noir de Mme et M. G. HANOTAUX fils.

⁂

En 1930 parut un *Atlas de Géographie historique de l'Algérie. Livre d'Or du Centenaire 1830-1930,* par Zadig Khanzadian.

Cet ouvrage devait faire primitivement partie d'une collection d'*Atlas* de tous les départements français, collection due au même auteur en collaboration avec un homme politique et un banquier. Par la suite ce dernier ayant eu des malheurs, la collection projetée se réduisit au seul Atlas du département de l'Aude. Il faudra bien raconter un jour dans quelles conditions l'*Atlas de géographie historique de l'Algérie* fut édité aux frais des Algériens qui n'en demandaient pas tant.

Un tel ouvrage aurait pu être utile s'il avait été confié à des géographes, à des archéologues, à des historiens, à des cartographes qualifiés. Mais dans la période 1925-1930, les compétences faisaient, paraît-il, tellement défaut, tant à la Sorbonne qu'à l'Université d'Alger, que l'*On* dut avoir recours aux offices d'un étranger venu d'Arménie à Paris par Castelnaudary. Il en coûta 400.000 francs.

Cet *Atlas* de format grand in-octavo comprend :

(1) Il s'agit d'une des planches de la *Retraite de Constantine,* par RAFFET : « A nous, 2e léger ! » (une fourragère chargée de blessés serrée de près par les Arabes et dégagée par des soldats français). Cette « interprétation » parait avoir eu pour but d'escamoter le cadavre décapité d'un Français que, sur la lithographie, on distingue à l'arrière de la fourragère.

— Un texte à prétentions historiques qui s'arrête en 1830 [1], l'histoire de l'Algérie prenant évidemment fin, dans l'esprit de l'auteur, à cette date [2] ;

— Des cartes et des plans [3] dont la reproduction est loin d'être toujours satisfaisante ;

— Des illustrations :

Certaines (Vue de la Mecque — « Cérémonie religieuse dans l'Arz-Odressy ou appartement du trône » — « Secours de Lylibée en présence de l'armée navale des Romains ») n'ont rien à voir avec l'Algérie.

D'autres reproduisent quelques événements historiques : l'attaque de Cherchell par Beaufort, d'Alger par Duquesne, Barcelo, lord Exmouth, ce qui dans un ouvrage de ce genre est trop ou trop peu.

Il y a un chapitre consacré à l'*Architecture musulmane.* On a choisi uniquement pour l'illustrer des monuments de Constantine [4]. L'auteur doit s'imaginer que la région de Tlemcen est surtout riche en monuments romains.

Il y a enfin les portraits de certains puissants de l'époque 1930.

Sur cet *Atlas* un grand savant et un honnête homme, Stéphane Gsell, a écrit : « Cet ouvrage luxueux et entièrement dépourvu de valeur scientifique — non moins que de valeur littéraire, quoique l'Académie française

(1) En réalité, le texte devait être plus considérable, mais la partie consacrée à l'Algérie française était rédigée de façon telle que l'auteur fut invité à la supprimer, la subvention ne subsissant d'ailleurs aucune réduction.

(2) On y trouve cependant un chapitre sur l'*Hygiène de l'Algérie* (sic) *avant et après l'occupation française.*

(3) Y figurent même des plans de Tabarque et de Carthage.

(4) A noter l'imprécision des légendes : « Minaret » — « Entrée d'une mosquée » — « Entrée d'une habitation arabe » — « Porte de la seconde enceinte ».

l'ait couronné par distraction — atteste seulement des patronages pouvant disposer avec générosité de l'argent des contribuables » [1].

***

Un « artiste » désireux d'écouler au meilleur prix ses fonds de tiroir s'adresse à un éditeur de Paris [2] et lui dit : « Je vous apporte une affaire : un livre sur l'Algérie. Le Gouvernement général où je suis *persona grata*, accordera les crédits nécessaires. Naturellement j'illustrerai l'ouvrage ». Ces paroles ne laissent pas l'éditeur insensible.

Pour le texte on trouve facilement à Alger les idoines dont la signature inspirera confiance et justifiera l'octroi de larges subventions. Notre « artiste » se fait petit, accommodant. Les auteurs demandent-ils avec raison que leur soient soumis les dessins qui illustreront leur texte, il accepte tout.

Mais, jamais les auteurs ne verront les illustrations dont leur texte a été gratifié qu'une fois le livre paru [3].

Résultat :

Le texte de cet *Atlas* présente en un résumé clair et substantiel, l'essentiel des idées et des faits qui donnent une vue exacte de l'Algérie dans le passé et le présent. L'illustration, au contraire, se recommande — si l'on peut dire — par des lacunes, par une inexactitude qu'expliquent soit une ignorance étonnante du sujet,

(1) *Histoire et Historiens de l'Algérie*, Paris, 1931, p. 11.

(2) Lequel, en bon parisien, ignore tout de l'Algérie.

(3) *Algérie. Atlas historique, géographique, économique.* Introduction de M. Jules CARDE, Gouverneur général ; préface de M. HARDY, recteur de l'Académie d'Alger, texte de MM. ALBERTINI, BERQUE, BESSIÈRE, BRUNEL, ESQUER, GARCIN, LARNAUDE, LESPÈS, G. MARÇAIS, MORARD, REYGASSE, etc., illustrations de MM. R. IRRIÉRA (sites, monuments et types) et J. BILLE (fleurs et jardins), Paris, 1934.

soit le fait que « l'artiste » **s'est borné à utiliser** les fonds de tiroir qu'il avait sous la main. Et mieux vaut ne pas parler de la valeur artistique de ces dessins.

L'illustration d'un semblable ouvrage dont le texte vaut avant tout par l'exactitude, devait honnêtement en être le commentaire fidèle et donner une vue exacte de ce qu'a été l'Algérie dans le passé et de ce qu'elle est devenue après un siècle d'occupation française.

Or voici comment les yeux du lecteur voient l'Algérie d'après les illustrations de cet Atlas :

— Quatre défilés de dromadaires caractérisent indifféremment l'Algérie aux temps préhistoriques — l'Algérie musulmane — les « aspects » du pays — le tourisme.

— Une palmeraie avec une eau marécageuse d'où émerge une dalle avec cette inscription étonnante : « Ave, Cæsar imperator », c'est l'Algérie romaine.

— Un défilé de dromadaires (voir plus haut) — une moukère et son rejeton, une « procession de chanteurs et de musiciens demandant la chute de la pluie » (avec deux bourricots en tête) — et voilà l'histoire de l'Algérie musulmane.

— La conquête et la pacification de l'Algérie et du Sahara sont synthétisées par un groupe composé d'un Napoléon III et une impératrice Eugénie approximatifs, salués par un gros monsieur vêtu d'un habit à élytres et qui contemplent des soldats du temps de Charles X et de Louis Philippe. Une fantasia dans le fonds.

— « *Le Pays* » — La représentation des divers aspects de l'Algérie se limite aux vues suivantes :

Monts des Ouled Naïls ;
Monts des Ouled Naïls et « Vallée » de l'Atlas Saharien ;
Hauts Plateaux. Steppe d'Alfa ;
Hauts Plateaux et confins du Djebel-Amour ;
Hauts Plateaux oranais et Oued ;
Djurdjura (Haute-Kabylie).

Il serait osé de prétendre que cette demi-douzaine de vues donne une idée suffisante de la diversité des aspects du pays qui s'étend entre le Maroc et la Tunisie. D'après l'illustrateur, la simple désignation *Hauts Plateaux, Steppe d'Alfa* vaudrait pour toutes les parties de la vaste zone qui occupe les départements d'Oran et d'Alger et une partie de celui de Constantine.

« *Le Sahel* » — Sans plus. Il s'agit évidemment du Sahel d'Alger, mais enfin toutes les villes maritimes de l'Algérie ont leur Sahel. Admettons qu'il suffise pour caractériser le Sahel algérien de quelques cyprès avec une maison blanche et des arbres en fleurs.

Les Villes. — Trois vues de Bou-Saâda. L'illustrateur ne connaît sans doute pas d'autres villes en Algérie.

« *Colonisation et développement économique* » :

— La Mitidja. Vignoble.

— Port d'Oran. Au premier plan, des arbres maigres, deux têtes de palmiers ; au fond quelques bateaux.

— Port d'Alger. Un mont Bouzaréa ridicule. Au premier plan se détache un énorme hydravion ; plus loin quelques raffiots. Au fond, une masse confuse où ce que l'on distingue le mieux est la silhouette des bureaux du Gouvernement général de l'Algérie, générateur de subventions.

— « Port d'embarquement de minerai (côte de Bougie à Djidjelli) ». Deux bateaux échoués sur des rochers. A noter qu'il n'existe pas de port entre Bougie et Djidjelli.

« *Urbanisme* » :

— Village dans l'Aurès.

— Vie indigène à Constantine.

Habitation :

— Le Bardo. Cour intérieure.

— Villa mauresque. Porte.

— Maison indigène « barbaresque » (*sic*).
— Toit berbère (avec cigogne).

Rien, comme on le voit, qui évoque l'effort considérable fait ces dernières années en Algérie en matière d'urbanisme.

Les habitants :

Il apparaît d'après notre « artiste » que l'on trouve en Algérie des Kabyles (potière et son fils — bouchers) — et des « indigènes » (artisans boutiquiers — restaurateur — cafetier — barbiers — femmes : près d'un berceau — du Sud — préparant le couscous — meulant des grains — peignant des poteries).

De l'illustration de cet *Atlas* résultent donc deux choses :

1° Il n'y a pas un seul Français en Algérie ;

2° Il n'y a pas non plus d'œuvre française. Nous cherchons vainement une école, un laboratoire, un dispensaire, une exploitation agricole (1).

L'illustration qui clôt ce livre : une ruine romaine, une kouba, un palmier, symbolise l'Algérie de 1934, telle que l'a vue « l'artiste ».

Si, comme cela était entendu, mais n'a pas été fait, les dessins avaient été soumis au préalable aux auteurs, le résultat aurait été différent, et les fonds de tiroir auraient repris la place qu'ils n'auraient pas dû quitter.

On nous promet une *Histoire de l'Afrique du Nord*, illustrée par le même « artiste » et dans le même goût.



Le Centenaire de 1830 nous a valu une *Iconographie historique de l'Algérie*, mais nous manquons de recueils de planches grand format d'archéologie romaine et musulmane. Depuis Delamare (1) nul n'a tenté de composer un corpus des monuments anciens de l'Algérie. Et nous manquons aussi d'un album de géographie humaine, etc.

(1) Notons cependant un village de colonisation complété — rapprochement ingénieux — par un cimetière indigène.

Les éditeurs s'obstinent à publier sur l'Algérie une littérature touristique abondante dans laquelle le texte tient la place principale. Or, s'il n'est d'un grand écrivain, un texte de ce genre vieillit rapidement au point de devenir inexistant, tandis que de belles illustrations gardent toujours leur valeur.

Cette littérature est illustrée de photographies que l'on voudrait plus abondantes, ou plus exactement auxquelles l'on voudrait voir tenir la première place. Ces photographies sont en général réussies (2) sans qu'on puisse toujours affirmer que les vues prises sont parmi les mieux choisies et les plus caractéristiques. On peut penser qu'il n'y a pas eu collaboration entre le textier et le photographe.

Au contraire une maison française publie une série d'albums sur les différents pays. Pour un prix qui indique que les frais d'édition sont modérés, ces albums renferment, avec un texte réduit au minimum, environ 125 photographies non seulement très belles, mais prises avec intelligence. Là il y a eu collaboration évidente, entre l'auteur de l'album et le preneur de vues, celui-ci étant l'exécutant, celui-là ayant la direction et le contrôle. Un de ces albums consacré à la Grèce, dû à deux anciens élèves de l'Ecole d'Athènes, constitue une réussite remarquable du fait que l'un des auteurs se trouve être également un photographe qui égale les meilleurs professionnels.

(1) *Archéologie* 1850 (Exploration scientifique de l'Algérie).

(2) Nous n'oserions pas affirmer cependant que les meilleures photographies de paysages algériens ne sont pas dues à des étrangers (voir l'*Afrique du Nord*, 1919 ou 1920, (photographies Max NENTWICH, LEHNERT et LANDROK) et *Fahrt nach Nord Afrika*, par Rudolf PESTALOZZI, 1935).

Il y a là un exemple à suivre. Il serait facile de faire tout aussi bien pour l'Algérie en s'adressant à des archéologues, à des géographes qualifiés qui guideraient un bon photographe. De tels albums intéresseraient à la fois les travailleurs, le grand public et les touristes.

***

Conclusions qui sont en même temps des **vœux** :

— Que l'on emploie pour les ouvrages d'histoire la photographie documentaire ;

— Que l'illustrateur, le photographe soient subordonnés à l'auteur.

L'Occupation de Tlemcen en 1836 (1)

PAR

A. LECOCQ

AVOUÉ

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ DES AMIS DU VIEUX TLEMCEN

Le mardi 13 janvier 1836, à 1 heure de l'après-midi, par la porte actuelle de l'Abattoir, dite Porte de Sidi Boumédine, les troupes du Maréchal Clauzel, Gouverneur général de l'Algérie, entraient pour la première fois dans Tlemcen (2).

Le Maréchal, aussitôt après la prise de Mascara (7 décembre 1835), avait décidé cette expédition sur Tlemcen, pour venir au secours des Turcs et des Kouroughlis, nos alliés, bloqués dans le Méchouar de Tlemcen, et vivement pressées par Ben Nouna, Lieutenant d'Abdelkader.

La prise de la Capitale d'Abdelkader inspira l'idée au

(1) A défaut de sources manuscrites que nous n'avons pu consulter, nous avons puisé les éléments de cette communication dans deux brochures assez rares croyons-nous et contenant la reproduction des pièces officielles : 1° *Explications du Maréchal Clauzel*, brochure 119 pages + deux cartes, chez Ambroise Dupont, Edit. de la bibliothèque de Romans modernes, Paris, rue Vivienne, 7, 1837 ; 2° *Contribution de Tlemcen*, brochure de 21 pages, sans nom d'auteur, imprimée par Jh. Boudou, Paris, rue Montmartre, 131. Cette brochure fut distribuée aux membres de la Chambre des Députés au moment de la discussion du Budget en 1836.

(2) Cour. *L'occupation marocaine de Tlemcen* (*R. Afric.*).

Maréchal Clauzel de ruiner définitivement la puissance de l'Emir, et sur la route du retour, dès le 12 décembre 1835, il avait télégraphié ses intentions au Ministre de la Guerre, le Maréchal Maison. Celui-ci accorda son autorisation dans une dépêche datée de Paris, du 5 janvier 1836. Le Ministre était tout à fait d'accord avec le Gouverneur général sur les buts de cette expédition : elle devait effacer la honte du désastre de la Makhta, venir en aide à nos alliés de Tlemcen, enfin abattre définitivement la puissance d'Abdelkader : « Si la saison ne contrarie pas vos projets, écrivait le Ministre, le moment d'abattre complètement l'influence d'Abdelkader semble, en effet, devoir être celui où vous venez de détruire son pouvoir à Mascara. J'attends avec impatience vos premières dépêches pour savoir le résultat de vos opérations sur Tlemcen (1).

On ne s'explique donc pas comment au mois de mars 1836, à la Commission du Budget de la Chambre des Députés, il put être soutenu que l'expédition de Tlemcen avait été faite sans l'assentiment du Gouvernement, et sans qu'il ait été mis au courant. « Le tort des Pouvoirs publics fut qu'avisés des projets du Maréchal, ils ne surent ni s'y opposer, ni les approuver formellement, ils le laissèrent faire quitte à lui reprocher en cas d'échec, d'avoir agi sans ordre » (2).

En tous cas, en ce qui concerne le cas spécial de Tlemcen, il est hors de doute que le Gouvernement était au courant des projets du Maréchal Clauzel, qu'il les avait approuvés et même encouragés.

Depuis longtemps, en effet, le Maréchal Clauzel avait entretenu son Chef direct, le Ministre de la Guerre, de la nécessité de porter secours à nos alliés enfermés dans

(1) Lettre du 5 janvier 1836 du Ministre de la Guerre (*Explications Clauzel*), p. 125, pièce IV.

(2) Hanoteaux, *Histoire des colonies françaises*, t. II, Algérie, par Aug. Bernard, p. 168.

le Méchouar et qui résistaient victorieusement à tous les assauts et à toutes les promesses d'Abdelkader ; « plusieurs mois avant l'expédition, il n'était question dans ma correspondance, avec le Gouvernement, que de la nécessité d'aller sauver les Turcs et Kouroughlis de Tlemcen, dont la résistance mettait un obstacle immense au développement de la puissance d'Abdelkader. Chaque jour, on faisait assurer les assiégés qu'ils seraient incessamment secourus par les Français, et ces assurances étaient données avec l'agrément du Gouvernement » (1).

Il faut, à la Régence, écrivait encore Clauzel, Constantine et Tlemcen, comme il fallait au Royaume de France, Calais et Bordeaux » (2).

Abdelkader dut sans doute avoir vent des préparatifs du Maréchal Clauzel, et il essaya suivant une tactique qui lui avait réussi avec le Général Desmichels, d'endormir et de circonvenir le Maréchal par des négociations au cours desquelles il espérait bien arriver à se faire confirmer les avantages du fameux traité Desmichels, du 28 février 1834. Pour ce faire, il envoya au Maréchal Clauzel, son premier Agha, le Cheikh el Mezebry.

Aussitôt que le Ministre de la Guerre eut appris par le Maréchal Clauzel, les ouvertures de pourparlers d'Abdelkader, il se hâta de lui télégraphier à la date du 4 janvier 1836, à midi : « Je pense que vous ne voulez négocier avec Abdelkader que comme avec un sujet ; le traité de Desmichels a été aboli par l'Emir, il ne faut pas le renouveler. Qu'Abdelkader se soumette, qu'il reconnaisse sans condition, l'autorité du roi dans la personne du Gouverneur général et nous le laisserons en repos » (3).

Cette dépêche était d'ailleurs confirmée par un plus

(1) *Explications de Clauzel*, p. 17.

(2) Aug. Bernard, *loc. cit.*, p. 168.

(3) Dépêche télégraphique signée Ch. Lemaistre dans *Explications Clauzel*, p. 124, pièce II.

long rapport du 5 janvier 1836, qui en reprenait les termes essentiels. « Il faut anéantir jusqu'aux traces de ce traité (traité Desmichels), car un nouvel arrangement qui en reproduirait quelques parties, ferait de nouveau d'Abdelkader une puissance. Il n'aurait rien perdu à nous faire la guerre. Qu'Abdelkader soit indépendant de fait, nous pouvons le tolérer, si nous le jugeons convenable, mais nous ne pouvons souffrir qu'il parvienne à se replacer dans une position semblable à celle qu'il s'était faite par le traité du 26 février 1834 (1).

Entre temps une lettre reçue des Kouroughlis de Tlemcen très vivement pressés par Abdelkader encourageait encore le Maréchal Clauzel à entreprendre l'expédition sur Tlemcen. Depuis plusieurs mois, en effet, Mustapha Ben Ismael, Agha des Douaïrs, tribu des environs d'Oran, depuis longtemps alliée des Français, s'était enfermé dans le Méchouar de Tlemcen avec 50 familles des Douaïrs. Aidé des Kouroughlis qui s'étaient réfugiés avec lui dans la citadelle, ils opposaient une résistance opiniâtre à la souveraineté d'Abdelkader. Celui-ci, vers la fin de décembre 1835, réussit à attirer par de fausses nouvelles les Kouroughlis hors du Méchouar, il en fit un sanglant massacre près d'Aïn Chouba et seuls quelques isolés purent regagner la forteresse du Méchouar (2). Mustapha Ben Ismael décida alors les assiégés à envoyer une lettre au Maréchal Clauzel pour lui demander aide et protection. Déjà ils avaient essayé de nouer des relations avec les Français et le Caïd des Kouroughlis du Méchouar, Si Mohammed Borsali, était venu à Oran solliciter l'appui des troupes françaises.

Cette fois, la demande de secours se fit encore plus

(1) Lettre du Ministre de la Guerre, *Explic. Clauzel*, p. 123, pièce III.

(2) Cour, *L'occupation marocaine de Tlemcen* (*Rev. Africaine*, 1er trimestre 1908).

pressante, et la lettre rédigée par le Cadi des Kouroughlis Mohammed Ben Taleb fut signée de tous les chefs de familles réfugiés au Méchouar et expédiée au Maréchal Clauzel à Oran.

Cette lettre dans laquelle les Kouroughlis exposaient la situation désespérée où ils étaient réduits, réclamait un prompt secours et l'établissement des Français dans la ville, son rédacteur posait, en effet, au Général Clauzel le dilemme suivant : « Ou il faut que vous nous laissiez des hommes pour nous défendre, et pour préserver nos remparts, ou il faut que vous nous emmeniez tous avec vous. Si vous nous emmenez au lieu de nous laisser dans notre ville, il nous faudra camper sous les murs d'Oran et attendre le pain qu'il vous plaira de nous jeter par-dessus le rempart, tandis qu'ici nous demeurerons dans nos maisons et au lieu d'être nourris par vous, c'est nous qui vous nourrirons » (1).

Ainsi donc, non seulement les Kouroughlis demandaient l'appui de la France, mais ils s'engageaient encore et c'est ce qui expliquera la levée de la contribution dont nous aurons à parler ci-après, à subvenir aux frais de la garnison qui serait laissée à Tlemcen pour les protéger contre un retour toujours probable d'Abdelkader.

Cette lettre dont la réception coïncidait avec celle des dépêches du Ministre de la Guerre ne fit donc que hâter les préparatifs du Maréchal Clauzel, qui, le 8 janvier 1836, se mit en route pour venir occuper Tlemcen.

La colonne comprenait 7.500 hommes, formant trois brigades ; la première brigade commandée par le Général Perrégaux, fut formée du 2e Régiment de Chasseurs d'Afrique, des Zouaves, du 2e Sapeur, du Bataillon d'élite du 2e léger, du 17e léger, de deux obusiers de montagne ; enfin des contingents de Douaïrs et des Zmela sous la direction de l'Agha el Mezari qui ven...

(1) *Explications Clauzel*, p. 61.

après l'expédition de Mascara, d'abandonner Abdelkader et de se rallier à nous. La deuxième brigade sous le commandement du Général d'Arlanges, comprenait le 1er Bataillon d'Afrique, le 66e de ligne et deux obusiers de montagne ; la troisième brigade commandée par le Colonel Vilmorin, était constituée par le 11e de ligne et deux obusiers de montagne. Le Colonel Le Mercier avait la direction du Génie (1).

Cinq jours plus tard, et sans qu'ils aient été arrêtés dans leur marche, les Français faisaient leur entrée dans Tlemcen, d'où Abdelkader s'était enfui précipitamment en contraignant d'ailleurs les Maures ou Hadri à le suivre dans sa fuite.

A Saf-Saf, le Maréchal Clauzel avait vu venir à lui Mustapha ben Ismael, ainsi que les principaux Kouroughlis. Mais c'est dans une ville pillée de fond en comble que les troupes françaises firent leur entrée.

En effet, Abdelkader qui s'était enfui dans la nuit du 11 au 12 janvier, avait laissé sans protection les demeures des Hadri qu'il contraignait à partir avec lui, et les Kouroughlis avaient profité de ce départ pour piller de fond en comble les demeures de leurs ennemis. Ce n'est seulement que le 17 janvier que les Hadri poursuivis par le Général Perrégaux dans les montagnes du Sud-Ouest de Tlemcen, où ils s'étaient réfugiés, reprirent le chemin de leur ville après la soumission de Si Hamadi Sekkal, un de leurs chefs.

La ville produisit une impression profonde sur nos troupes si nous en croyons les descriptions contenues dans les ouvrages parus à la même époque. Le site, la verdure, l'eau abondante, séduisirent nos soldats, « Dans aucune autre partie de l'Algérie la végétation ne présente autant de joie et de fraîcheur. Les eaux y sont belles et abondantes. le sol y est d'une admirable ferti-

(1) Pellissier de Raynaud, *Annales Africaines*, t. II, p. 42.

lité. La montagne présente plusieurs ressauts qui forment autant d'étages couverts de terre végétale où vivent les plantes de l'Europe et celles de l'Afrique mêlées, séparées, mêlées de nouveau suivant l'élévation et la disposition des lieux » (1).

Cependant la ville avait bien perdu de son antique splendeur, elle n'avait plus, en effet, que sept à huit mille habitants à peine. Si nous en croyons le Maréchal Clauzel, il y trouva 500 familles de Kouroughlis et 300 familles israélites, en tout environ 4.500 habitants ! Il faut y ajouter 3 ou 4.000 Hadri au maximum (il en revint 2.000 avec Si Mohammed Sekkal), ce qui donne un chiffre inférieur à 10.000. « L'industrie, peu avancée, consiste en tanneries, en fabriques de poudre de guerre, et en sellerie, elle compte aussi quelques armuriers et cordonniers » (2).

Il s'agissait d'organiser l'occupation de Tlemcen. Ainsi que le demandaient les Kouroughlis, on ne pouvait songer à les abandonner à eux-mêmes et il convenait de les protéger contre un retour offensif d'Abdelkader. Le Maréchal Clauzel sur leur demande même envisagea donc l'installation dans le Méchouar de Tlemcen d'une garnison française. Le Génie fut chargé de réparer les brèches des remparts et de les remettre en état. C'est pour payer cette garnison ainsi que pour récupérer en partie les dépenses de l'expédition, que le Maréchal Clauzel envisagea de mettre en pratique, ainsi d'ailleurs que l'avaient suggéré les Kouroughlis eux-mêmes, la levée d'une contribution de guerre qui servirait à faire face à ces dépenses. Cette contribution et la façon dont elle fut levée a été véhémentement reprochée au Maréchal Clauzel ; il semble cependant, que celui-ci ait pris ses précautions pour qu'elle n'accablât pas les indigènes de

(1) Pellissier de Raynaud, tome II, p. 45.

(2) P.-H. Lebas, *Diction. de la France, Univers pittoresque*, t. 12, p. 686, publié en 1845.

Tlemcen et que la levée en fût faite avec toutes les garanties d'impartialité et de probité qu'il convenait.

Dès son entrée à Tlemcen, le Maréchal Clauzel avait fixé à 500.000 francs [1] la contribution guerrière qui devait être payée par Tlemcen. Des protestations des Kouroughlis sur la misère de leurs compatriotes, l'amenèrent à réduire cette somme à 150.000 francs.

Mustapha ben Ismael avait, en effet, adressé au Maréchal Clauzel une lettre de supplications invoquant la pauvreté de tous les Tlemcéniens. « Vous nous demandez le remboursement des dépenses qu'a faites cette armée depuis son arrivée de France, cette demande est hors de proportions avec nos ressources, il est même au-dessus de notre pouvoir de payer une partie de sa dépense » [2]. Il l'assurait de tout leur dévouement et mettait à sa disposition tout ce dont ils pouvaient disposer : « c'est-à-dire, les maisons que nous habitons, nos maisons de campagne, et autres immeubles que nous possédons, mais nous vous prions de nous accorder un délai car nous sommes vos sujets et vos enfants, vous êtes notre Sultan et nous n'avons que Dieu et vous pour soutien » [3].

Il ne discutait donc pas le principe de la contribution ni sa légitimité, mais seulement les modalités de paiement.

On comprend que le Maréchal Clauzel se soit montré peu décidé à accepter ces propriétés immobilières qui ne pouvaient lui servir de rien et ait exigé de plus fort, le versement d'une contribution guerrière.

Le 22 janvier 1836, il affirmait à nouveau la nécessité

(1) Rapport du Maréchal Clauzel au Ministre de la Guerre, 11 février 1836, dans *Contribution de Tlemcen*, p. 7.

(2) Lettre de Mustapha ben Ismaël et p. les grands des Kouroughlis de Tlemcen au Maréchal Clauzel, sans date, *Contribution de Tlemcen*, p. 15, pièce II.

(3) Lettre de Mustapha ben Ismaël et p. les grands des Kouroughlis de Tlemcen au Maréchal Clauzel, sans date, *Contribution de Tlemcen*, p. 15, pièce II.

d'une indemnité que les Kouroughlis doivent remettre au Trésor pour participation aux frais de la guerre et de leur délivrance. Son intention était que « les pauvres ne paient rien et que toute la charge retombe sur les riches » [1]. Il faisait comprendre aux Kouroughlis qu'il ne voulait pas abuser de sa puissance, mais que le pillage qu'ils avaient fait de la ville au départ des Hadri laissait suspendue sur leur tête la menace d'un juste châtiment. « D'un mot écrit, je puis mettre tous les Kouroughlis sous la domination des Maures, et cela pour toujours » [2].

La contribution réclamée avait donc également un caractère punitif et c'est peut-être ce que les détracteurs de Clauzel n'ont pas vu ou n'ont pas voulu voir. Plusieurs Kouroughlis qui se trouvaient à Tlemcen n'étaient d'ailleurs que des Turcs échappés d'Alger après la prise de la ville et qui s'étaient hâtés de se réfugier dans l'extrême Ouest à l'abri, croyaient-ils, des justes représailles de la France pour le pillage du trésor du Dey d'Alger. Ces Kouroughlis qui furent peut-être, on le verra ci-après, le point de départ de la campagne contre le Maréchal Clauzel, n'étaient donc pas des plus intéressants.

Mustapha ben Ismael comprit que le Maréchal était au courant de ce qui s'était passé avant l'arrivée des Français à Tlemcen et il commença donc la levée de la contribution fixée par le Gouverneur général. Il accepta en paiement les bijoux des femmes que lui apportaient certains. A la nouvelle de cette façon de procéder, le Maréchal Clauzel défendit immédiatement de continuer de la sorte : « Parce que je pensais que l'estimation pouvait donner lieu à un trafic que je voulais éviter » [3].

(1) Lettre du Maréchal Clauzel, *Contrib. de Tlemcen*, p. 16, p. III.

(2) *Explications Clauzel.*

(3) Lettre du 23 janvier 1836, *Contrib. de Tlemcen*, p. 17, pièce V.

Malgré l'insistance de Mustapha, qui s'efforça dans une lettre du 22 janvier 1936, de le faire revenir sur sa décision, le Maréchal confirma sa manière de voir, il indiqua qu'il considérait « comme une mauvaise mesure qui ne doit rien produire effectivement au Trésor » [1] de prendre ainsi les bijoux des femmes.

Il suggérait au contraire de prendre « l'argent à ceux qui l'ont enlevé à l'ancienne Régence, qui vous sont connus et à moi aussi, et qui sont même en assez grand nombre » [2].

Il précisait d'autre part le caractère de l'occupation de Tlemcen par les Français. Il ne s'agit pas d'une annexion, mais d'un appui prêté par la France à ses anciens et fidèles alliés qui conserveront leur autonomie. « Que les Kouroughlis ne s'abusent pas, il faut qu'ils restent ici et qu'ils défendent leur pays avec l'appui des troupes françaises. Ce n'est pas à celles-ci seules à le faire, puisque les lois françaises, les coutumes françaises n'y règnent pas, mais bien les vôtres » [3].

Mustapha ben Ismael s'inclina en reconnaissant « qu'ils avaient eu tort de piller la ville ainsi qu'ils l'avaient fait » [4] et qu'il était juste comme l'avait prescrit le Maréchal Clauzel que la contribution pesât plus particulièrement sur ceux qui avaient pillé Tlemcen.

Le 1er février 1836, fut tenu dans le Méchouar, un Conseil des notables Kouroughlis et Hadri sous la présidence du Colonel Le Mercier. Les deux partis jusqu'alors inconciliables se jurèrent sur le Coran une union et une amitié éternelle, et prirent l'engagement de combattre ensemble jusqu'à la mort pour empêcher que leur ville ne tombât au pouvoir des ennemis de la France. Ils s'engageaient avec le bataillon français qu'on leur laissait,

(1) Lettre du 23 janvier 1836, *Contrib. de Tlemcen*, p. 17, pièce V.
(2) — — —
(3) — — —
(4) —

à défendre toute la ville ; mais ils manifestaient l'inquiétude de ne pouvoir entretenir toujours le bataillon qu'on mettait à leur charge dans la possibilité d'un blocus prolongé que ne manquerait pas d'établir Abdelkader [1].

Le Colonel Le Mercier, séduit par les protestations d'amitié que ce Conseil avait prodiguées à la France, suggérait au Maréchal Clauzel la possibilité de ne pas réclamer à Tlemcen, la contribution primitivement prévue.

Le Maréchal Clauzel ne voulut pas suivre pareille suggestion et prit le 6 février 1836, un arrêté qui fixait de façon définitive la contribution à payer.

D'après Pellissier de Reynaud, cet arrêté n'aurait été publié nulle part. Cependant il reconnaît qu'il fut adressé au Ministère de la Guerre, le 14 février 1836 ; d'autre part il est encore visé dans la note remise par Mustapha ben el Moukallech sur la levée de la contribution en vertu du dit arrêté. Ce n'aurait été que le 28 février 1836, que l'arrêté en question aurait été publié dans le *Bulletin des Actes du Gouvernement,* régularisant ainsi à postériori la levée de cette contribution. Il peut se faire que le *Bulletin Officiel* n'ait publié l'arrêté qu'à cette date, mais il est difficile, croyons-nous, d'en dénier l'existence. Mesure purement locale, il dut être promulgué à Tlemcen le jour même où il fut pris, et qui, on le remarquera, était la veille du jour où le Maréchal Clauzel devait quitter Tlemcen. Il fut envoyé aussitôt au Ministre de la Guerre, mais sa publication n'eut lieu que plus tard sans que ce retard ait pu avoir une influence sur la légalité dudit arrêté.

L'article premier décidait que la contribution pour participation aux frais de l'expédition et pour l'entretien du détachement français formant la garnison du Mé-

(1) Rapport Lemercier, 1er février 1836, *Contrib. Tlemcen*, p. 12, pièce I. Il résulte de ce rapport qu'il avait bien été convenu que la charge et l'entretien du bataillon laissé comme soutien aux Kouroughlis incombait bien à ceux-ci.

chouar, était remplacée par une contribution personnelle et proportionnelle qui serait payée par les habitants réputés riches de Tlemcen. Cette contribution s'élevait à 150.000 francs.

Le chiffre fixé par le Maréchal Clauzel était un chiffre global, il devait être réparti et levé par les soins du bey. Le commandement français n'y prit aucune part, et il laissa ce soin au pouvoir local de Tlemcen.

Cette contribution fut levée par un Conseil présidé par Mustapha ben Ismael assisté de douze habitants des plus considérés de la ville de Tlemcen. Il était assisté dans la répartition de cette contribution par Mustapha ben el Moukallech, fils d'un ancien Bey d'Oran et qu'une lettre du 23 janvier 1836, de Mustapha ben Ismael, avait désigné au Maréchal Clauzel comme le meilleur choix à faire (1).

Mustapha ben Ismael et Mustapha ben el Moukallech avaient demandé d'ailleurs qu'un témoin assistât à cette répartition et le Commandant Yusuf de Constantine, qui faisait partie de l'expédition, fut choisi par eux pour être présent aux opérations de perception.

Il avait été entendu par les lettres précitées que la contribution devait être effectuée en argent et que les bijoux seraient impitoyablement refusés. Il fallut donc user d'un artifice pour permettre aux Tlemcéniens de convertir en numéraire espèce, les bijoux qui constituaient pour certains d'entr'eux leur unique richesse mobilière.

Ce furent les Israélites de Tlemcen qui servirent d'intermédiaires en rachetant les bijoux à un prix fixé d'avance et en fournissant ainsi l'argent nécessaire à la contribution.

Ils durent d'ailleurs avoir recours eux-mêmes pour se procurer les fonds en quantité suffisante à un négociant israélite d'Oran, Jacob Lasry, qui fut admis de

(1) *Contribution Tlemcen*, p. 21.

compte à tiers avec les autres Israélites. Lasry, fut d'ailleurs accusé de concussion et certains indigènes ne manquèrent pas de soutenir qu'il avait évalué trop bon marché des bijoux apportés et qu'il avait touché des commissions importantes dans cette opération.

Par la suite, d'ailleurs, ceux qui l'avaient le plus chargé, l'ancien Caïd de Tlemcen Ibrahim et sa femme Monny, reconnurent que c'était à tort qu'ils avaient accusé Lasry « et qu'ils ne lui avaient jamais rien remis à titre de cadeau, que les déclarations qu'ils avaient faites étaient fausses et que jamais M. Lasry n'avait exercé le moindre sévice envers eux ni réclamé aucune rétribution quelconque » (1).

La contribution fut loin d'ailleurs de produire les 150.000 francs prévus ; Mustapha ben Ismael ne recueillit en effet que 52.469 boudjoux ; le boudjou valant 1 fr. 80 argent de France, ce fut donc exactement une somme de 94.444 francs qui fut touchée. Suivant une note remise par le Bey Mustapha ben el Moukallech, cette somme fut payée surtout par 35 personnalités de Tlemcen (2).

(1) Déclaration recueillie par M. René Pierre Beranger, notaire à Oran, 15 décembre 1836 ; *Explic. Clauzel*, p. 188, pièce XVII.

(2) Etat nominatif des habitants de Tlemcen, qui ont versé des sommes à compte de la contribution de 150.000 frs levée sur la ville par arrêté du 6 février 1936 (évaluées en boudjoux) :

Ben Aouda Boursaly	1.812
Ben Aouda Melmenn	258
Mohamed ben Aly Chaouch	300
El Hadji el Daoudi ben Ghazy	916
El Hadji Mohamed ben el Scalia	541
Mohammed ouled Mourad	534
Mohammed ouled Herrakigk	613
El Hadji Cada, ben Sary Maschik	263
El Hadji Cada ben Cara Mustapha	195
El Hadji el Din	564
El Hadji Hamed ben Sary Machik	94
El Kaid Omar	691
El Kaid Ibrahim	3.518
El Daoudy ben Mrad	436
El Hadji Mohamed el Triky	1.532

Les Juifs versèrent personnellement 5.400 frs et les Kouroughlis en bloc 13.338 frs ; parmi les plus imposés figurèrent le Caïd Ibrahim, 19.738 frs et surtout les trois frères Khasnadji, Eyoub ouled el Khasnadji. 12.627 frs ; Ismael Nessib el Khasnadji, 9.027 frs, Ahmed Nessib el Khasnadji, 7.025 frs. Soit au total pour les trois frères Khasnadji, 28.679 francs.

Les Consorts Khasnadji avaient été en quelque sorte désignés nominativement par le Maréchal Clauzel pour avoir, lors de la prise d'Alger, pillé le trésor du Dey et emporté de ce trésor près de 300.000 sequins d'or, soit plus de 3.000.000 de francs.

Le Maréchal Clauzel estimait qu'il était de toute justice que ces Turcs réfugiés à Tlemcen après leur pillage, soient condamnés à restituer une partie des sommes qu'ils s'étaient ainsi injustement appropriées.

Cela n'empêcha pas d'ailleurs les Consorts Khasnadji de réclamer contre l'imposition dont ils avaient été l'objet; ils ne craignèrent pas d'insinuer qu'ils avaient été véritablement spoliés au moment du versement de la contribution. Ils trouvèrent un appui d'un sieur Judas Durand

---

El Hadji ben Aouda ben Douch	593
Ouled el Bey Mustapha	686
Mohamed ben el Bey	1.343
Ibrahim Khasnadar	2.110
El Hadji Hassen el Seradji	928
El Hadji Boumédian B. Dali Yahia	891
Ramadan el Triky	538
Djelloul el Triky	537
Eyoul ouled el Khasnadji	7.015
Ismael Nessib el Khasnadji	5.015
Ouled Carmala	694
El Cadi	773
Ahmet Nessib el Khasnadji	3.903
El Hadji Hassem Bache Tazzi	1.059
Mustapha ouled el Hadji	455
El Hadji Boumedin, ben Caraaly	626
Ben Aouda ouled Ali Chaouich	90
Hadji Mustapha ben Sary	1.444
Contribution des juifs	3.000
Contr. partie Kouroughlis	7.410
TOTAL	52.469

de son vrai nom Bendraam qui avait été l'agent d'Abdelkader à Alger.

Ils réussirent, moyennant d'ailleurs l'octroi d'un tiers sur le montant de la restitution que Durand pourrait obtenir, d'intéresser célui-ci à leur réclamation.

Il devait partir pour la France, au besoin engager un procès, et faire tous ses efforts pour faire restituer aux Consorts Khasnadji tout ou partie de ce qu'ils avaient versé. Il ne se fit pas faute d'intriguer à Paris.

Sur la somme de 94.444 frs perçus, 48.400 furent dépensés suivant les directives qui avaient été arrêtées dès avant la levée de la contribution.

La haute paie qui avait été accordée aux troupes sur la demande même des Kouroughlis absorba 18.000 frs, la réparation des fortifications en coûta 6.000 frs, les dépenses faites pour l'expédition et dans l'intérêt de sa réussite 15.000 frs, puis une somme de 3.400 frs fut retenue pour frais de répartition et il fut alloué au Commandant français pour frais extraordinaires une somme de 6.000 frs ; au total par conséquent une somme de 48.400 frs fut immédiatement dépensée. Le restant, soit 46.044 fr. 20, fut laissé entre les mains du Bey, mais il était entendu qu'il ne pourrait dépenser cet argent sans un ordre spécial du Gouverneur général.

Quant aux 55.000 frs qu'il restait encore à payer ils devaient être levés sur la population, mais par douzièmes.

Aussitôt après le départ de Clauzel, celui-ci ayant appris que le Bey de Tlemcen employait des moyens violents pour récupérer les sommes restant à verser, interdit que l'on continuât d'user de ces procédés et la perception de la contribution se trouva définitivement arrêtée. Elle avait donc produit 95.000 frs, dont 46.000 frs étaient restés à la disposition du Bey de Tlemcen.

A la suite des réclamations et des critiques portées à la tribune de la Chambre des Députés, la restitution de la partie non employée fut annoncée dans le *Moniteur*

Algérien. Les Chambres votèrent des fonds pour opérer la restitution totale.

Quoi qu'il en soit, nous ne concevons pas pour notre part l'émotion causée à Paris par la levée de cette contribution. On ne s'explique pas que la conduite du Maréchal Clauzel ait été, dans la circonstance, l'objet de si vives critiques.

Il avait voulu essayer de récupérer partie des frais d'une expédition pour laquelle on lui avait si chichement mesuré les moyens financiers, quitte à lui reprocher ensuite de n'avoir pas donné à cette expédition de Tlemcen toute l'ampleur désirable. Il s'était également préoccupé d'assurer les ressources destinées à payer les troupes françaises et indigènes qui devaient tenir garnison à Tlemcen et qui, en vertu des engagements pris, devaient être à la charge des Tlemcéniens. Quand on se rappelle les expéditions successives qu'il fallut entreprendre pour ravitailler Tlemcen, on avouera que le Maréchal Clauzel avait été très modéré dans ses exigences pécuniaires.

La raison de ces critiques doit peut-être être recherchée dans les dispositions de la Commission du Budget de la Chambre des Députés. Celle-ci, avec son rapporteur M. Baude, était absolument hostile au maintien ou tout au moins à l'extension de la domination française en Afrique. M. Baude fut envoyé à Alger pour y faire une enquête sur la levée de la contribution de Tlemcen. S'il faut en croire le procès-verbal de déclarations de certains israélites, il le fit de façon assez partiale et dans le but évident de trouver la preuve d'une collusion du Maréchal Clauzel [1].

Celui-ci repartit le dimanche 7 février de Tlemcen pour arriver le 12 à Oran.

Comme il avait été convenu, il laissait à Tlemcen une

(1) *Explications Clauzel.*

garnison française ; le Méchouar était ainsi occupé maintenant par des troupes indigènes au nombre de 500 hommes qui devaient servir sous les ordres du Bey. Chaque homme remplissant les conditions d'aptitude au service actif devait recevoir une solde de un franc par jour.

D'autre part, une garnison française de 500 hommes, sous le commandement du Capitaine du Génie Cavaignac, devait aider les troupes du Bey à maintenir Tlemcen sous son obéissance et empêcher le retour d'Abdelkader.

Il avait été fait appel pour le recrutement de ce Bataillon à tout le corps expéditionnaire. On n'eut que l'embarras du choix, un nombre de volontaires beaucoup plus considérable que celui fixé s'offrit pour rester à Tlemcen. Les officiers et sous-officiers devaient servir avec un grade supérieur à celui qu'ils avaient, les soldats devaient recevoir la haute paie et le Capitaine Cavaignac était fait chef du Bataillon provisoire.

Louis-Eugène Cavaignac, deuxième fils du Conventionnel Jean-Baptiste Cavaignac, était né à Paris le 15 octobre 1802. Il était en Algérie depuis 1832 et avait été fait Chevalier de la Légion d'Honneur le 3 juillet 1833. Il jouissait dans l'Armée d'une réputation justifiée et il se montra vraiment à la hauteur de sa tâche. Celle-ci était cependant considérable.

Avec des ressources presque nulles, le Capitaine Cavaignac établit des hôpitaux, des ateliers de tout genre, des casernes et perfectionna les moyens de défense du Méchouar. Il prit ainsi toutes ses dispositions pour résister à Abdelkader que l'on supposait ne pas devoir accepter de gaieté de cœur l'installation des Français au Méchouar.

Par des mesures philanthropiques, Cavaignac se concilia aussi les populations qu'il était appelé à protéger et fit d'elles des alliés sur lesquels il put s'appuyer.

La vie à Tlemcen, pendant les quatorze mois que Cavaignac fut pour ainsi dire bloqué, ne fut pas toujours

facile et abondante malgré quelques razzias effectuées sur les tribus ennemies avoisinant Tlemcen.

La question du ravitaillement fut toujours un problème délicat et inquiétant pour la petite troupe isolée dans Tlemcen et le Méchouar.

La garnison en effet était pour ainsi dire prisonnière dans Tlemcen sans pouvoir s'en éloigner beaucoup. On cite le cas d'un officier du Génie venu avec la colonne du général de l'Etang qui fut assassiné par les indigènes en allant visiter les ruines de Mansourah.

Cependant Cavaignac fit preuve d'une activité considérable et s'efforça de faire face à tous les besoins.

Les officiers et les soldats s'étaient fait des vêtements avec les étoffes du pays et s'étaient procuré à force d'industrie quelque bien-être.

Cavaignac inspirait à son monde une confiance sans borne et par les soucis de tous les instants il empêchait le découragement de s'emparer de cette poignée de Français relégués au milieu d'une population d'ennemis.

Quand il quitta Tlemcen, il emporta les regrets unanimes de toute la population indigène et israélite, qui pendant plus d'une année avait pu admirer son courage, son activité et sa bienveillance.

La question du ravitaillement de Tlemcen imposait au Gouvernement militaire d'Oran une charge considérable.

Par deux fois, 24 juin - 12 juillet 1836 et 28 novembre 1836, le général Bugeaud qui avait été nommé à la tête de la Province d'Oran fut obligé d'entreprendre de véritables expéditions pour ravitailler Cavaignac et sa troupe. Une fois même, en avril 1837, il fut jugé plus expédient de recourir à Albdelkader pour opérer le dit ravitaillement. Profitant des dispositions moins belliqueuses de l'Emir, le général Brossard, par le truchement des frères Durand, engageait des pourparlers qui permirent en effet de faire rentrer à Tlemcen les vivres nécessaires.

En mai 1837, une nouvelle expédition pour ravitailler

Cavaignac fut entreprise et le 20 mai 1837, le général Bugeaud entrait à nouveau dans Tlemcen ; à ce moment les volontaires de Cavaignac furent relevés, versés dans les Zouaves, et remplacés par un Bataillon du 47e de ligne qui appartenait à la troisième brigade du Colonel Combes sous le commandement du chef de Bataillon Ménonville, il devait occuper le Méchouar et Tlemcen jusqu'au mardi 12 juillet 1837.

A cette date, en effet, en vertu des dispositions du Traité de la Tafna (30 mai 1837), les troupes françaises abandonnèrent Tlemcen. Elles ne devaient y rentrer, mais cette fois d'une façon définitive, que le dimanche 31 janvier 1842, sous le même commandement du général Bugeaud qui effaçait ainsi l'erreur commise au traité de la Tafna.

Ce qui subsiste de l'Oran espagnol

PAR

A. PESTEMALDJOGLOU

ARCHIVISTE DÉPARTEMENTAL D'ORAN
SECRÉTAIRE DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE ET D'ARCHÉOLOGIE D'ORAN

Rappelons brièvement que la ville d'Oran, fondée, selon la tradition, en l'an 902 de l'ère chrétienne par des marins andalous, après avoir connu en six siècles d'histoire musulmane de nombreuses vicissitudes politiques, et, comme port de Tlemcen, une prospérité économique qu'elle ne devait retrouver et dépasser qu'à l'époque française, que la ville d'Oran fut prise par les Espagnols le 19 mai 1509, à la suite d'une expédition à laquelle prit part le cardinal de Tolède, le fameux Ximénès de Cisneros.

Les Espagnols, qui d'abord avaient essayé de s'emparer de l'arrière-pays et des autres places de la côte, durent dès 1558, se borner à la possession de la ville et de ses environs immédiats.

En 1708, après un long siège, Oran fut emporté par Bou-Chelaghram [1], bey de Mascara, qui le garda jusqu'en 1732, date à laquelle le roi d'Espagne Philippe V envoya le duc de Mortemar le reconquérir.

---

(1) Bou-Chelaghram (le moustachu) était le surnom du bey Mohammed ben Youssouf que les Espagnols appelaient Bigotillos.

Mais pendant la seconde occupation qui dura 60 ans, Oran fut toujours serré de très près par les Turcs et les tribus indigènes. Le souci constant des gouverneurs fut de réparer et d'augmenter incessamment les défenses de la place. Et le mouvement commercial se réduisit à l'envoi d'Espagne de presque toutes les marchandises nécessaires aux besoins des habitants et de la troupe.

En 1790, un tremblement de terre détruisit une grande partie de la ville et de ses murailles ; aussitôt le bey Mohammed met le siège devant Oran. Cette fois le gouvernement de Madrid, qui était sur le point de s'engager dans une guerre européenne, se décida à négocier avec le dey d'Alger l'abandon de ce presidio ruineux pour l'Espagne.

Une des clauses du traité conclu avec le dey, le 12 septembre 1791, stipulait la destruction des édifices publics et des forts construits depuis 1732. Néanmoins cette clause ne fut pas entièrement exécutée, et la plupart des bâtiments espagnols encore subsistants ou en ruines remontent à la seconde occupation. Les Espagnols s'embarquèrent dès les premiers jours de mars 1792.

Ce qui a fait la fortune d'Oran dans le passé c'est, avec la proximité de la rade de Mers-el-Kebir, un des meilleurs abris naturels de l'Afrique du Nord, l'existence du grand ravin de Ras-el-Aïn dont les sources abondantes permettaient l'approvisionnement en bonne eau d'une population assez nombreuse, entretenaient des cultures prospères et actionnaient plusieurs moulins.

La ville, très peu étendue, était bâtie, et cela vraisemblablement dès l'origine, sur le petit plateau de la Blanca, à « un jet d'arquebuse de la mer », à l'Ouest et en bordure du ravin et de son oued. C'est cela — ce que nous appelons aujourd'hui les bas quartiers — et le ravin jusqu'à la grande source, que les Espagnols s'attachèrent uniquement à défendre. C'est pour protéger ces quelques hectares de terrain qu'ils édifièrent les fortifi-

cations énormes, dont nous voyons encore les restes imposants. Ils se contentaient de surveiller le plateau de Karguentah, où s'étale aujourd'hui la ville française, et d'où pouvait toujours leur venir une agression ; ils ne parvinrent jamais à assurer la sécurité des communications terrestres entre Oran et Mers-el-Kebir (1).

Nous passerons d'abord en revue ce qui reste de la ville elle-même avec ses murailles et sa citadelle, puis ensuite les châteaux et les forts qui en gardaient les abords ; enfin nous dirons un mot des tours qui défendaient le ravin.

A) La Ville, son enceinte et sa citadelle

Mur d'enceinte et portes

On peut suivre facilement dans la ville moderne le tracé de l'enceinte espagnole. Où elle a disparu, les voies en respectent le contour : de la place des Quinconces elle suivait le boulevard Oudinot qui forme encore un coude caractéristique ; à l'angle se trouvait la tour Saint-Dominique (2) ; puis le mur atteignait la place Kléber, passait entre la rue de Madrid et la place de la République, sous le jardin de l'hôpital Baudens jusqu'à la grande voûte de la rue de l'Arsenal, et suivait la rue Rognon jusqu'à la porte du Santon. De la porte du San-

(1) Sur le plan cavalier d'Oran et de Mers-el-Kébir, édité à Séville en 1732, et reproduit dans l'*Iconographie*, de M. Esquer, figure une tour de vigie « atalaya » dans la montagne au-dessus du chemin d'Oran à Mers-el-Kebir. Il n'est plus question de cette tour par la suite.

(2) Le jardin en contrebas au n° 9 montre bien qu'une dépression de terrain avait nécessité cette forme de la muraille.

ton à la porte de Tremecen l'enceinte de la ville se confondait avec l'enceinte de la Casbah [1].

Cette muraille qui avait 2.157 mètres de tour, Casbah comprise, était percée originairement de deux portes seulement : la porte de Tremecen (de Tlemcen), située vers la place des Quinconces, et qui donnait accès à la partie supérieure du ravin, vers la grande source, a disparu ; mais aux abords subsistent, à l'Ouest un des bastions de l'enceinte, le bastion Saint-François, dont la haute muraille ocre domine la place susnommée, à l'Est le petit bastion de San-José qui porte un écusson espagnol visible en contre-bas du lavoir [2].

A côté de ce dernier bastion, au bas de la rue des Jardins, on voit le sommet d'une tour crénelée (fig. 1) portant également un écusson avec, sur la banderole, la date de 1738 ; c'était l'entrée d'un important réseau de souterrains, comme nous l'apprend la longue inscription de 1737, en un latin amphigourique qui se trouve dans l'intérieur. Cette tour a été confondue par erreur avec la « Torre Gorda » [3] qui était plus éloignée de la porte de Tlemcen, et dont l'actuelle église Saint-André, elle-même aménagée dans une mosquée turque, doit occuper l'emplacement.

La seconde porte était la porte de Canastel (figure 2). C'était la principale entrée de la ville : le chemin de la Marine y aboutissait ; et à peu près tout le trafic, gens et marchandises, passait par là. Des deux voûtes qu'elle comportait une seule subsiste, entre la place Kléber et la rue de Madrid. La porte de Canastel était surmontée d'une tour carrée encore visible de la rue de Madrid ;

(1) Voir ci-dessous.

(2) Il ne faut pas oublier, quand on étudie la topographie de cette partie de la ville, que le ravin a été remblayé entre les places des Quinconces et de la République.

(3) La « Torre Gorda », qui existait déjà au XVIe siècle, paraît avoir joué un rôle important pour la défense de cette partie de la place.

l'actuelle rampe de Madrid, aplanie sous Vallejo [1], montait à la porte de la ville.

Non loin de là se trouvait une des plus importantes tours de l'enceinte : la tour Saint-Roch. Un tableau appartenant à M. le Commandant Maillet nous apprend qu'à l'arrivée des Français un marabout s'était élevé sur sa base.

Ensuite la muraille subsiste sur une assez grande longueur, supportant le jardin de l'hôpital militaire, ou enclavée entre des maisons.

L'ouvrage que nous appelons porte du Santon (figure 3), n'était pas à proprement parler une porte de la ville. Il se rattachait à une importante fortification extérieure édifiée seulement vers 1754, et appelée « la Barrera », qui, comme son nom l'indique, servait à barrer le chemin de la Marine accessible de ce côté en venant de la montagne. Cependant, il dut y avoir toujours en cet endroit une ouverture vers la campagne [2], car de là partaient le chemin de Santa-Cruz et celui qui, par le château de Saint-Grégoire, menait à Mers-el-Kebir.

A l'Est de la porte du Santon, un mur bordé d'un fossé monte en lacets vers la butte voisine qui porte les ruines de la Redoute Rouge (Reducto Colorado). La défense en était complétée par une coupure à travers la colline (cortadura) encore visible au Sud.

De la porte du Santon, traversant un petit ravin, la muraille d'enceinte rejoint la Casbah au bastion Sainte-Isabelle.

(1) Le général Don Joseph Vallejo, gouverneur d'Oran dans les premières années de la seconde occupation, fut un grand constructeur. Il nous a laissé deux rapports sur l'état des places d'Oran et de Mers-el-Kebir, le premier, de 1734, publié par M. J. Cazenave, in *Revue Africaine* (1928), le second, de 1738, publié par Pellecat, in *Bulletin d'Oran* (1926).

(2) L'inscription de 1599 mentionnée par Sandoval, et qui se trouvait sur le mur « de la porte condamnée » chemin de la Marine, paraît s'y rapporter. De même la « puerta de Mallorca » qui figure sur la vue cavalière de 1732.

La Casbah

La Casbah ou citadelle, que les Espagnols appelaient Alcazaba, remonte vraisemblablement à l'origine même de la ville. Le promontoire dominant la cité et entouré de deux ravins profonds en désignait l'emplacement. Les clefs [1] qu'en 1509, après la prise d'Oran, le gouverneur arabe remit au cardinal Ximénès, sont le seul reste de la Casbah antérieure à la conquête des Espagnols : ceux-ci la reconstruisirent de fond en comble au cours du XVIe siècle. Pendant la première occupation turque Bou Chelaghram y établit sa résidence ; les bâtiments Nord qui regardent la ville doivent lui être attribués : le tribunal militaire serait son ancien harem. Au XVIIIe siècle, les Espagnols y firent de grands travaux de défense et bâtirent dans la partie supérieure, vers l'emplacement de la caserne française, le palais du gouverneur, les services du gouvernement et un quartier pour la troupe, tous édifices que détruisit le tremblement de terre de 1790.

L'enceinte de la Casbah est de forme triangulaire, avec angle ouvert du côté de la ville. La partie fortifiée vers la campagne comprend deux systèmes de défense superposés ; le plus ancien se composait d'une muraille flanquée de place en place de grosses tours rondes ; à quoi les Espagnols ajoutèrent au XVIIIe siècle un certain nombre d'ouvrages avancés. Parmi ces derniers signalons « la Campana » (la Cloche), tour située à l'extrémité Sud, et qui servait à relier la ville aux forts de Saint-Grégoire et de Santa-Cruz par un système de

(1) Ces clefs sont aujourd'hui conservées au Musée Archéologique National de Madrid. Cf. Esquer, *Iconographie historique de l'Algérie*, planche III, n° 9.

signaux semblable à celle que les Portugais utilisaient dans leurs citadelles du Maroc [1].

En avant de la Campana, fut édifiée, au XVIIIe siècle, une tenaille double [2].

De ce côté la défense était complétée par les deux fortins de San-Pedro et de Santiago, situés le premier au Sud-Est sur le mamelon de la Teneria, le second au Sud-Ouest sur le mamelon de la Palomera [3] et aujourd'hui ruinés ; reconstruits par Vallejo, ils étaient de forme pentagonale avec fossés et glacis. Dans le fossé de Santiago s'ouvrent deux ou trois entrées de souterrains. Au-dessus de la porte on distingue encore le cadre qui contenait l'inscription de 1737 rapportée par Sandoval [4].

Une muraille partant de ce fort pour rejoindre la faille au-dessus du jardin Welsford [5], barrait la colline de la Palomera, dont l'extrémité inférieure était d'autre part défendue par la Redoute Rouge [6].

Sur la face Est on remarque le bastion ou ravelin de Saint-Jacques encore orné sur deux de ses faces d'écussons ; puis le petit bastion d'El Rosario (du Rosaire) qui rejoignait la porte de Tlemcen.

Si l'on pénètre dans la Casbah par la pittoresque ram-

(1) Voir dans le même volume l'étude de M. Robert Ricard sur les tentatives de colonisation européenne en Afrique du Nord du XVe au XIXe siècle.

(2) On appelle ainsi une fortification présentant vers la campagne un angle saillant encadré de deux angles rentrants.

(3) On appelle souvent le fort San-Pedro la lunette de la Campana. Certains auteurs l'ont pris pour l'ouvrage de la Campana lui-même.

Ce qui est moins explicable, on a confondu le fort Santiago avec la lunette Saint-Louis, aujourd'hui complètement disparue, et qui se trouvait à l'Est du fort Saint-André, vers l'entrée du boulevard Joseph Andrieux.

(4) Général Ximenès de Sandoval : *Las inscriptiones d'Oran y Mazarquivir.*

(5) Quartier de la ville situé au-dessus de la Marine, et qui rappelle le nom du consul anglais qui résidait à Oran en 1830.

(6) Voir ci-dessus.

pe qui part de la place des Quinconces, après avoir passé entre deux murailles jointes de temps en temps par de petits arceaux [1], on atteint la tour que la photographie a divulguée sous le nom de porte d'Espagne [2], mais que ne mentionnent point les anciens documents.

L'ornementation sculpturale de la tour d'Espagne se composait de trois registres superposés, encadrés de colonnes cannelées et de pilastres [3].

La tour d'Espagne était vraisemblablement au XVI[e] siècle l'entrée de la citadelle, en admettant que les Turcs, sous Bou Chelaghram, aient édifié le bâtiment actuel de façade en retrait d'une ancienne construction espagnole [4].

La porte d'entrée de la Casbah est surmontée d'une des trois inscriptions turques citées par Fey, qui commémorent respectivement la construction de deux bains et d'un magasin aux environs de 1720. A l'intérieur, aucun bâtiment espagnol ne subsiste.

Ville proprement dite

Les 42 édifices publics cités par Hontabat [5] ont disparu.

L'actuelle église Saint-Louis occupe l'emplacement

---

(1) Cette partie inférieure de la Casbah, aujourd'hui occupée par des logements d'officiers, servait d'hôpital militaire au XVIII[e] siècle.

(2) Cf. Esquer, *op. cit.*

(3) Le registre supérieur qui subsiste a pour motif central un grand écusson à plusieurs armoiries. Louis Piesse (*Itinéraire historique et descriptif de l'Algérie*, Paris 1862) voyait dans cet ensemble « les armes de quelques gouverneurs d'Oran sculptées à des époques différentes ». Ce sont les armes d'Espagne.

(4) Dans ce cas l'inscription de 1589 commémorant l'édification de l'ouvrage par le gouverneur Don Pedro de Padilla aurait été replacée ultérieurement là où elle se trouve, à droite de la porte d'entrée.

(5) L'officier de génie Hontabat nous a laissé un très précieux état des places d'Oran et de Mers-el-Kebir en 1772, ouvrage publié par feu le commandant Pellecat dans le *Bulletin d'Oran* (1924).

d'une église espagnole ruinée dans l'abside de laquelle fut célébré le culte pendant les premières années de l'occupation française. De l'ancienne église il ne reste qu'une grande coquille ornementale au fond d'une chapelle désaffectée à gauche du chœur, et une clef de voûte avec les armes du Cardinal Ximénès rétablie au-dessus du maître-autel.

Contrairement aux assertions de Fey [1] et du chanoine Mathieu [2], il est probable que ces ruines appartenaient à l'église paroissiale de Notre-Dame (Yglesia Mayor, Yglesia de Santa-Maria) dont la voûte avait été refaite en 1745, et qui avait été fondée par Ximénès sous le titre de Notre-Dame de la Victoire à l'emplacement de la grande mosquée arabe.

Mais au cours de l'occupation espagnole, il y eut dans les environs immédiats deux autres édifices religieux : l'hôpital Saint-Bernard, fondé aussi par le Cardinal Ximénès, et qui, en 1772, était transformé en caserne, la tour de l'église étant devenue tour de l'horloge de la ville (el reloï de San Bernardino) ; et la chapelle du Saint-Christ de la Patience élevée après l'expulsion des Juifs en 1669, sur l'emplacement d'une synagogue, comme le prouve l'inscription de 1670, rapportée par Sandoval. Les textes sont formels ; mais il est remarquable qu'une synagogue ait pu subsister pendant 160 ans aux XVI[e] et XVII[e] siècles à côté de la principale église d'Oran.

Dans la même église Saint-Louis, sous un bénitier, se trouve un fragment de colonne torse ornée d'un chapiteau composite qui provient de l'hôtel de Mortemar, somptueuse résidence élevée par le duc de ce nom au XVIII[e] siècle, à l'endroit où se trouve l'hôpital Baudens.

---

(1) Fey : *Histoire d'Oran, avant, pendant et après l'occupation espagnole.*

(2) Articles sur l'histoire de l'Eglise Saint-Louis parus dans le *Bulletin de la paroisse*, en 1910 et 1911.

On ne célébrait certes pas le culte musulman à l'intérieur de l'Oran espagnol. Cependant en 1772, il y avait dans la ville au moins une mosquée désaffectée. Hontabat parle, en effet, d'une ancienne construction mauresque qui avait servi autrefois de mosquée et servait en son temps de magasin de farine située à la Carrera (1). On reconnaît la mosquée de Sidi el Haouari (figure 4).

La Mosquée de Karguentah qui existait déjà en 1509, est appelée au XVIIIe siècle dans les documents espagnols « casa blanca » ou « mezquita blanca de los Moros » (la maison blanche, la mosquée blanche des Maures).

La place de la Perle (figure 5), ancienne place d'Armes « plaza de Armas » était le centre de la ville espagnole. Les maisons portant les numéros 2, 3 et 4, face au « Campement », remontent au XVIIIe siècle. Leurs boutiques s'ouvrent encore sur le dehors par de larges baies arrondies qui proviennent des portiques que fit édifier en cet endroit le gouverneur D. Eugénio Alvarado en 1772 (2).

Particulièrement caractéristiques sont le couloir d'entrée et la cour du numéro 3, ainsi que la maison enjambant sur une voûte la pittoresque petite rue Charras (figure 6).

En 1772, il y avait là l'administration des tabacs et les boucheries. Mais Tabalosos (3) nous apprend que deux ans plus tard, ces dernières avaient été transférées sur la place du Marché (4), et qu'un bâtiment devant contenir tous les services publics de la ville était en construction sur la place d'Armes (5).

(1) Ancienne « carrera » (grande rue), ou « calle real » (rue royale). C'était la principale rue d'Oran.

(2) Voir l'appendice relatif aux inscriptions espagnoles d'Oran.

(3) *Histoire d'Oran*, par le marquis DE TABALOSOS, traduite par M. Jean CAZENAVE, in *Bulletin d'Oran*, 1930.

(4) C'est la petite place rectangulaire formée par l'élargissement de la rue Ponteba.

(5) Voir l'appendice.

Dans cet édifice étaient prévus un cachot et une prison. C'est ce qui expliquerait l'existence des cellules en pierre de taille qui se trouvent dans la cave d'une maison attenante à la place de la Perle, rue Honscoot. Une légende oranaise qui paraît sans fondement sérieux, veut que ce soient des cachots de l'Inquisition.

Tout le quartier compris entre la place de la Perle, les rues Rognon, de la Vieille Casbah, du Vieux Château et de l'Hôpital (1) contient de nombreuses maisons antérieures à l'occupation française. Le tracé de la plupart de ces rues n'a dû guère changer depuis une période très reculée, et, pour certaines, antérieure peut-être à la conquête espagnole.

Particulièrement remarquables sont les rues de Montebello (ancienne rue de « l'amor de Dios »), de Narbonne, Ponteba, Desaix, Dresde (ancienne rue de la Treille, « de la Parra »), Sédiman, Ménerville (ancienne rue de l'Amertume, « calle de l'Amargura »), de l'Intendance. Cette dernière conduit au souterrain creusé en 1732, dans les assises rocheuses de la Casbah par le gouverneur de Villaderias, pour servir de caserne aux exilés, et qui ne fut probablement jamais habité.

Ce quartier est séparé de l'autre partie de la vieille ville par le Campement et l'hôpital Baudens. Dans le pâté de maisons qui se trouve à l'Ouest du boulevard Oudinot et de la place de la République, dans les rues de Madrid (côté Ouest), de Trieste, Baudens, de Bassano, on a l'impression très nette qu'une grande partie des maisons, sinon la plupart, n'ont pas été reconstruites de fond en comble depuis 1831.

De ces anciennes maisons oranaises, il y a deux types distincts. Les unes sont incontestablement du XVIIIe siècle espagnol. Dans le soin apporté à la construction,

(1) Ancienne rue de la Merci « Calle de la Merced » où les religieux de la Merci avaient leur couvent.

dans le souci d'uniformité des façades [1] on retrouve les caractéristiques du style urbain de ce temps : les cours intérieures, les ouvertures petites sur la rue répondent au style espagnol et aux nécessités du climat. Telles sont les maisons déjà citées de la place de la Perle. Tel encore le numéro 1 de la rue du Vieux-Château occupé par un bourrelier, et authentifié par un bel écusson aux armes de Castille.

L'autre type appartient au style dit mauresque caractérisé essentiellement par une cour intérieure bordée de galeries que supportent des colonnes et des arcs le plus souvent en plein cintre. Les chapiteaux sont ornés de figures géométriques très simples (figure 7).

Ainsi la maison de l'ancien Trésor, rue de Madrid, qui comporte deux galeries à colonnes superposées. Ainsi le numéro 4 de la même rue dont la minuscule cour carrée avec ses arcs jumelés et ses carreaux de faïence peints ne manque pas d'élégance. De même encore, le 7 de la rue Charras. On en pourrait citer au moins une dizaine.

Quelle est l'origine de ces maisons ?

Ont-elles été bâties pendant la seconde occupation turque ? C'est l'hypothèse qui se présente d'abord à l'esprit.

Mais les contemporains sont d'accord pour nous dire que la ville espagnole était alors presque abandonnée. Seules quelques masures y étaient habitées. Le centre de l'activité s'était porté de l'autre côté du ravin, vers la rue Philippe.

Faut-il y voir ces maisons des premiers conquérants dont parle Hontabat, mais qui étaient déjà presque toutes ruinées en 1772 ?

On peut admettre aussi qu'à côté des constructions européennes, une tradition d'architecture mauresque se soit perpétuée au cours des régimes successifs.

(1) Dans son rapport de 1738 (voir note 1, page 669), le gouverneur Vallejo signale qu'après 1732 « plusieurs maisons ont été rétablies depuis les fondations avec des façades bien ressemblantes ».

La Marine

Entre les murailles de la ville et la mer, se trouvait la Marine. Elle était traversée par le chemin (actuelle rue d'Orléans) qui menait de la porte de Canastel à la plage de débarquement. Car il n'y eut pas avant l'occupation française de port proprement dit à Oran. Les navires s'abritaient dans la rade de Mers-el-Kebir.

On trouvait surtout à la Marine des magasins et des casernes. L'édification d'une fontaine place d'Orléans en 1789 (figure 9), indique qu'à la fin du XVIIIe siècle le quartier commençait à se peupler d'habitants. La maison voisine (figure 8), transformée en « posada », présente tous les caractères des constructions andalouses de ce temps.

L'un des édifices les mieux conservés de l'Oran espagnol est le magasin à vivres du quai Sainte-Marie, construction en forme de fer à cheval, massive et de lignes sobres, dont le portail (figure 10) est orné d'une inscription et d'un magnifique écusson royal. Non loin de là, sur le même quai, se trouve un ancien magasin à sel.

Enfin on peut encore voir dans l'impasse de la rue Charles-Quint, entre les places Kléber et de la République, les vestiges de deux de ces moulins à farine qui avaient été de tout temps une des sources de richesse d'Oran, et n'ont cessé de fonctionner qu'assez récemment.

B) Fortifications extérieures

Les fortifications qui entourent Oran se répartissent en deux groupes : celles qui dominent le ravin à l'Est, dont les principales étaient les châteaux de Saint-Philippe, Saint-André et Rosalcazar ; et celles de l'Ouest,

bâties sur le pic de l'Aïdour, les châteaux de Santa-Cruz et de Saint-Grégoire (1).

1° A l'Est du ravin

L'ancien château Saint-Philippe, édifié d'abord au XVIe siècle sous le nom de château des Saints, puis reconstruit au XVIIIe, fut démoli en 1791. Les ruines qui recouvrent la poudrière du camp Saint-Philippe donnent une idée de la perfection et de la solidité de la construction espagnole où se mêlaient pierres et briques. Une butte élevée à l'Est figure l'ancien cavalier (2).

Des deux fortins qui flanquaient le château Saint-Philippe au Sud, l'un San-Carlos, en bordure de la route de Tlemcen, a fini de disparaître récemment ; l'autre, San-Fernando, qui eut toujours une grosse importance à cause de sa position au-dessus de la grande source, est délabré, et les voûtes en sont converties en maison d'habitation.

Dans le fossé on trouve une ouverture donnant accès à trois souterrains qu'il est difficile de suivre longtemps à cause de la bassesse des voûtes et des ramifications continuelles. Hontabat appelle cela le labyrinthe. « Ces conduits, dit-il, sont destinés à rencontrer partout l'ennemi de manière à être toujours en état de le faire sauter ». Et cela, au moyen de fourneaux de mines, comme il l'explique ailleurs.

Du château Saint-Philippe au château Saint-André, une muraille continue longeait le ravin ; des vestiges en subsistent dans le camp Saint-Philippe.

(1) Les châteaux « Castillos » au nombre de cinq, avaient chacun leur gouverneur, ordinairement du grade de lieutenant-colonel.
Un certain nombre de forts détachés, de batteries et de postes dépendaient de chacun de ces cinq châteaux.

(2) On appelait cavalier un tertre dominant les remparts de l'intérieur, et où l'on plaçait de l'artillerie.

Le château Saint-André est ce fort délabré à l'aspect romantique que l'on voit au-dessus de la carrière d'Astorfe. La porte reproduite à la figure 11 y donne accès. Dans la cour ruinée existe encore une autre petite porte d'un dessin élégant et sobre. Une large rampe monte en pente douce au chemin de ronde, d'où l'on domine le fossé et les glacis.

Après le château de Saint-André la muraille bordant le ravin continuait jusqu'au Rosalcazar. Entre les deux se trouvait la redoute Sainte-Barbe (1) dont une vue conservée à la Société de Géographie d'Oran nous restitue l'aspect.

Une autre ligne fortifiée formant angle avec la précédente, et qui existe encore, celle-là, avec son fossé et ses guérites de pierres (2), partait des abords du château Saint-André et descendait jusqu'au fond du ravin rejoindre l'enceinte de la ville à la porte de Tlemcen.

L'ancien château de Rosalcazar (3), aujourd'hui appelé Château-Neuf, était le plus vaste de l'Oran espagnol. Les hautes murailles de son enceinte dominent à l'Ouest la place de la République, au Nord la promenade de l'Etang, à l'Est la promenade du Petit Vichy, et suivent au Sud la rue du Cercle militaire et l'avenue du Château-Neuf.

Elle englobe les deux ouvrages avancés construits au XVIIIe siècle pour protéger les faces de l'Est et du Sud qui étaient les plus exposées, à savoir le Ravelin de Saint-Ignace et le Ravelin Neuf.

(1) A l'emplacement de la Direction des Affaires Indigènes.

(2) Le plan de 1786 désigne ainsi cet ouvrage : « La linia y el fossé que sigue hasta la bateria de San Antonio ». (La ligne fortifiée et le fossé qui se continue jusqu'à la batterie de Saint-Antoine). Cette batterie a disparu.

(3) Ce mot ne viendrait pas, comme on le croyait, de l'espagnol rosas casas (maisons rouges), mais de l'arabe « ras el cacer » (tête de la forteresse).

En dépendaient également le fort de Sainte-Thérèse, qui était situé sur un éperon rocheux au-dessus de la plage du même nom, et fut démoli récemment lors des travaux d'agrandissement du port, et le fort Saint-Michel, à l'Est du ravin du Petit Vichy, dont les substructures portent les ateliers de la miroiterie Assis.

L'enceinte de Rocalcazar renferme le plus ancien édifice d'Oran, je veux parler du donjon qui en occupe l'angle Nord-Ouest. Les Espagnols l'appelaient « le donjon des Maltais », et une tradition incontrôlable en attribue l'origine à l'ordre de Malte. Certains historiens ont pensé qu'il fallait y voir le fondouck fortifié que les Vénitiens, qui y faisaient un commerce important, possédaient à Oran aux XIVe et XVe siècles. Il est plus probable, comme le pense M. Lespès (1), qu'il fut bâti vers 1347, date de son passage à Oran, par le sultan mérinide de Fès Abou Lhassen, grand conquérant et grand constructeur, à qui on doit entre autres la mosquée de Sidi Bou Médine, et qui aurait aussi jeté les fondations du fort de Mers-el-Kebir.

C'est une construction de forme étoilée à trois tours séparées par trois courtines. Ces tours apparentes seulement à l'extérieur, font corps avec le reste du bâtiment ; leur hauteur ne dépasse pas le niveau des courtines. Au milieu se trouve une cour rectangulaire sous laquelle est creusée une vaste citerne mentionnée par Hontabat et encore en usage actuellement. Au Sud de la cour d'entrée un souterrain éboulé dont on ignore la destination ; au sommet du bâtiment, un chemin de ronde intérieur permettait aux défenseurs de circuler à l'abri et hors de vue.

Les murs ont deux mètres d'épaisseur ; aucune inscription, aucun détail ornemental ne permettent d'identifier d'une façon certaine l'origine du donjon (1).

(1) Lespès : *Oran avant l'occupation française*, in *Revue Africaine*, 1914. Les 59 pages de cet article constituent la meilleure étude d'ensemble qui ait paru jusqu'à ce jour sur l'histoire d'Oran.

A droite de la porte d'entrée du Château Neuf, surmontée de deux inscriptions superposées, l'une espagnole de 1760, l'autre turque de 1792, on voit les neuf voûtes d'une construction solide et élégante élevée vers 1770, pour servir de logement à la troupe.

En face, chose assez rare, des latrines portent une inscription de 1769 récemment remise à jour.

Dans la cour, à l'Est, se trouve la porte d'une large galerie souterraine voûtée en pierre de taille, ou poterne, qui menait au fossé du château.

Les autres bâtiments anciens à l'intérieur du Château Neuf sont turcs, ou bien remaniés par les Turcs, notamment le bel hôtel de la division.

2° *Les fortifications de l'Aïdour*

Le château de Santa-Cruz (2), dans son état actuel, fut reconstruit de 1735 à 1738 par Vallejo, remplaçant un premier château élevé à la fin du XVIe siècle. En partie démoli en 1792, il fut restauré sous le second Empire.

L'intérieur presque entièrement refait, et pas toujours heureusement, ne présente qu'une maigre valeur historique. De même, la porte d'entrée (3) ne correspond guère au style de l'ensemble. Par contre les murailles extérieures, surtout du côté de la mer, sont restées presque

(1) A l'Est il y a une quatrième tour moins haute, et se terminant au sol par un glacis pareil à une énorme excroissance. Dans l'état actuel des lieux on ne comprend pas quel en était l'usage. Elle devait se rattacher à d'autres constructions maintenant disparues.

(2) Cf. l'intéressant article de Me Kehl sur le fort Santa-Cruz, *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*, 1933, pp. 381-390.

(3) Cette porte se trouve à droite de la photo, du côté de la mer, en retrait, et est protégée par les ouvrages avancés comme dans toutes les forteresses du XVIIIe siècle. C'est ce qu'on appelait la gorge.

intactes, et, au cours des âges, se sont si bien harmonisées avec le rocher qu'elles surplombent, qu'elles paraissent le couronnement naturel de la montagne.

En avant du château, se trouve (figure 12) le ravelin de la Brèche, sur la gauche du côté de la montagne, construction massive, sans aucune ouverture, séparée du fort proprement dit par un large fossé, et où devait se porter l'effort principal de la défense.

C'est encore pour interdire l'accès du fort de ce côté que Vallejo fit creuser le roc en avant du ravelin et tailler l'arête qui joint le fort au col de Santa-Cruz.

Mais en 1770, Hontabat conçut un plan hardi destiné à isoler le fort de la Mesata. Il avait commencé à le mettre à exécution quand les attaques redoublées des Turcs l'obligèrent à y renoncer (1).

A quelques mètres au-dessous du château, à côté de la chapelle, on rencontre les ruines de la redoute de Santa-Cruz, qui était un poste avancé de la forteresse.

Le château de Saint-Grégoire, à peu près à mi-hauteur entre la mer et le Santa-Cruz, a été complètement rasé à la fin du XIX[e] siècle, et remplacé par un fort moderne.

Sur le cap rocheux par lequel l'Aïdour se termine dans la mer, le fort de Lamoune (2) fut élevé dès 1518 par les Espagnols. De la batterie du XVIII[e] siècle, il reste une muraille à larges créneaux, très visible de la Marine.

---

(1) Il est très difficile de se rendre compte de ce qu'était au juste ce plan et des travaux qui furent alors réalisés. Car les textes sont contradictoires. Hontabat lui-même nous dit d'une part qu'une dépression naturelle séparait le pic de l'Aïdour du plateau, et de l'autre qu'une arête continue l'y reliait. Ce qui est certain, et le texte de M[e] Kehl à cet égard prête à confusion, c'est que le col existait avant 1770 ; les Espagnols ont dû simplement tailler le rebord Sud de façon à le rendre abrupt, tel qu'on le voit maintenant.

(2) « La Mona » en espagnol, c'est-à-dire la guenon, en souvenir, dit-on, des singes qui habitaient jadis la région.

3° *Fortifications à l'intérieur du ravin*

Dans le ravin se trouvaient six tours carrées destinées à surveiller les cultures et les eaux aussi bien que les allées et venues des indigènes, et même des soldats espagnols, lesquels désertaient en grand nombre. La nuit on en retirait l'échelle d'accès, et les petites garnisons ainsi enfermées communiquaient entre elles par un cri de ralliement, qui, partant du Rosalcazar, se propageait de poste en poste.

La base d'une de ces tours subsiste dans l'ancien cimetière français, qui occupe peut-être l'emplacement du cimetière espagnol (1).

Le ravin renferme une construction qui n'a pas été identifiée. C'est une large muraille assez semblable à un aqueduc et perpendiculaire au cours de l'Oued. Elle devait servir de barrage. En effet, dès le XVI[e] siècle, selon le témoignage du chroniqueur Diégo Suarez, le ravin avait été barré en aval de la source par un mur (2).

Dans la partie comblée, les deux impasses en contrebas et le mur, que l'on voit à droite en montant la rue Edgar Weber, marquent l'ancienne limite du ravin à l'Est en face de « la Blanca ».

---

(1) En ce cas ce serait celle qu'Hontabat appelle la tour du Campo-Santo.

(2) C'est aussi à cette construction que se rapporte la mention de « château d'eau du ravin » que l'on rencontre à plusieurs reprises dans « l'état des immeubles appartenant à l'Etat en Algérie en 1847 ».

Près de la grande source finissait le ravin du Sang auquel le Général Didier a consacré deux articles dans la *Revue d'Oran* (n[os] 181 et 182), afin de démontrer qu'il se trouvait sur la route de la Sénia. Il suffit de donner pour preuve de l'erreur du Général Didier l'inscription de 1773, rapportée par Sandoval, qui commémorait la construction en face de la tour du Nacimiento, laquelle était placée entre le fort San-Fernando et la source, d'une batterie destinée à porter des canons « qui prendraient en tir d'enfilade le ravin du Sang ».

Nous avons déjà parlé à plusieurs reprises des galeries et mines souterraines qui, reliant tous les forts entre eux et avec la ville, constituaient un élément important de défense de la place, soit qu'elles servissent à surprendre l'ennemi dans la campagne, comme autour du fort Saint-Philippe, soit qu'elles assurassent la sécurité des communications en cas d'attaque avec les forts ou les postes isolés. Nous en avons mentionné quelques-uns au cours de cette étude. Bien d'autres subsistent, au moins partiellement.

Un ancien plan espagnol non daté, mais qui concorde d'une façon assez précise avec la description de Hontabat (1772), nous en donne le réseau complet.

APPENDICE

Inscriptions et armoiries espagnoles

Des 65 inscriptions espagnoles mentionnées par le général Ximénès de Sandoval, dans son livre intitulé *Las Inscriptiones de Oran y Marzaquivir*, et qu'il avait recueillies à différentes sources, des 35 vues par Fey avant 1858, 18 subsistent (1).

Trois d'entre elles, conservées au Musée Municipal d'Oran, sont décrites dans le catalogue du Commandant Demaeght, Société de Géographie, 1894, pages 274-277, (voir la description sous les numéros 155, 156, 157).

La première, datée de 1734, se trouvait à l'entrée de la redoute Sainte-Barbe (voir ci-dessus).

(1) Dont trois au fort de Mers-el-Kebir. L'étude de M[illegible]el-Kebir est inséparable de celle d'Oran. Mais elle nous entr[illegible]it trop loin pour cette simple communication.

Pour la seconde, découverte dans les fondations de l'ancien Musée, rue de Montebello, on peut préciser que le monument commémoratif dont elle faisait partie était la statue du roi Charles III, édifiée sur la place d'Armes en 1773, par le gouverneur D. Eugénio Alvarado.

La troisième rappelle la construction de l'édifice public élevé en 1774, sur la même place d'Armes, dont nous avons parlé précédemment.

Voici la liste chronologique des douze inscriptions espagnoles qui se trouvent encore en place. Comme elles ont été presque toutes rapportées par Fey, nous renvoyons le lecteur à cet ouvrage (1) :

1) 1587. A gauche de l'entrée de la Casbah. Fey, page 111.
2) 1668. Sur la muraille au-dessus de l'entrée de la Casbah, du côté de la rue de la Vieille-Casbah, encadrée d'une guirlande de fleurs. Fey, page 113.
3) 1737. Sur la banderole de l'écusson de la tour rue des Jardins, non rapportée par Fey, ni Sandoval. « Año de 1737 ».
4) 1738. A l'intérieur de la même tour. Fey, page 197.
5) 1744. Le long de la courtine Sud de la Casbah. Fey, page 171.
6) 1754. Porte de Santon. Fey, page 167.
7) 1759. Latrines du Château-Neuf. Fey, page 188.
8) 1760. Porte du Château-Neuf. Fey, page 186.
9) 1764. Magasin à vivres de la Marine. Fey, p. 165.
10) 1772. Place de la Perle. Fey, page 181.
11) 1789. Fontaine de la place d'Orléans. Fey, p. 164.
12) Une inscription non relevée ni datée, dans le mur à hauteur d'homme sous la voûte de la porte d'Espagne, dont quelques mots sont seuls lisibles « Para assegurar la... ».

(1) **Fey : *Histoire d'Oran avant, pendant et après l'occupation espagnole.***

Toutes ces inscriptions sont en langue espagnole, sauf la quatrième qui est en latin.

Nous avons relevé onze écussons sans compter ceux de la porte d'Espagne, ni ceux du piédestal de la statue de Charles III.

Certains surmontent quelques-unes des inscriptions que nous venons de mentionner (1, 3, 9, 11).

Les six autres sont placées :

1° Sur la façade de la maison, 1, rue du Vieux-Château.

2° Sur le corps de garde San José, en contre-bas du lavoir.

3° Dans l'église Saint-Louis, au-dessus du chœur.

4° A la Casbah, à la sortie du passage voûté sous la porte d'Espagne.

5° et 6° Sur les faces Est et Sud du bastion Saint-Jacques, qui fait également partie de la Casbah.

7° Sur le mur extérieur du ravelin de Saint-Ignace ouvrage avancé du Rosalcazar, en face du « Petit Vichy » (1).

La plupart portent les armes de Castille.

Celui de la fontaine de la place d'Orléans porte les armes espagnoles d'Oran que Fey décrit ainsi : « De gueules au lion d'or passant chargé d'un soleil rayonnant d'or ».

(1) Cet écusson placé très haut et à moitié dis[illegible] arbres paraît être celui que mentionne Fey (p[illegible] surmontait une inscription de 1701 « composée [illegible]cules de plomb coulées dans la pierre ». Si [illegible] approcher, on trouverait peut-être encore trace [illegible]tion.

Les Etablissements européens en Afrique du Nord du XVe au XVIIIe Siècle et la Politique d'occupation restreinte

PAR

ROBERT RICARD,

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

Jusqu'à 1830, toutes les tentatives européennes en Afrique du Nord ont abouti à un échec. Cet échec a été total ou partiel, immédiat ou tardif, mais l'insuccès final des Portugais au Maroc, des Espagnols dans l'ensemble de la Berbérie, des Anglais à Tanger, apparaît comme une réalité qui ne saurait être discutée sérieusement. On attribue généralement cet échec à la politique d'occupation restreinte. L'explication est juste dans ses grandes lignes, mais elle a besoin d'être nuancée et précisée. Après avoir examiné l'activité de ces trois peuples en Afrique du Nord et montré ce qui est particulier à chacun d'entre eux, M. Robert Ricard essaie de dégager les causes communes de leur impuissance. Portugais, Espagnols, Anglais n'ont occupé que des places maritimes, qui demeuraient quelque peu en marge du pays et qui ne pouvaient servir de base à une vraie pénétration. Le cas des Anglais à Tanger constitue le cas extrême, mais

il faut noter que les Espagnols et les Portugais, cantonnés par les traités les uns sur la côte méditerranéenne, les autres sur la côte atlantique, n'eurent jamais la possibilité d'attaquer la Berbérie par les deux bouts. Toutefois, la raison essentielle semble d'ordre financier. L'occupation intégrale représente un placement à long terme et exige d'énormes avances de capitaux. Or, ni l'Angleterre, ni le Portugal, d'abord pauvre, puis écrasé par un empire démesuré, ni surtout l'Espagne, obligée de soutenir de tous côtés une politique ruineuse, n'étaient en situation de faire ces avances au moment où ils s'intéressèrent à l'Afrique du Nord. Leurs difficultés budgétaires les condamnèrent malgré eux à une politique trop souvent étroite et inefficace. Sans doute, l'histoire des Anglais à Tanger doit être regardée comme la forme aiguë de cette politique : on peut dire qu'ils ont pratiqué l'occupation restreinte à l'état presque pur. Mais la politique espagnole et la politique portugaise ne constituent qu'une forme mitigée, et parfois atténuée ; foncièrement, elles ne diffèrent pas de la politique anglaise. Seulement, ce qui ressort de ces remarques, semble-t-il, c'est que l'on aurait tort de voir dans la politique d'occupation restreinte une erreur de méthode ou de jugement. Il est peu probable que ses inconvénients, graves et éclatants, aient échappé à tous ceux qui la pratiquèrent, — et qui furent nombreux, et qui appartinrent à des siècles et à des pays différents. Dans l'ensemble, la politique d'occupation restreinte fut une nécessité acceptée beaucoup plus qu'un système librement conçu. Elle se présente surtout comme un pis-aller, imposé aux hommes par une foule de circonstances extérieures et lointaines, dont la plupart échappaient à leur volonté.

ETHNOGRAPHIE

Un Mystique Moderniste :
Le Cheikh BENALIOUA

PAR

A. BERQUE

ADMINISTRATEUR PRINCIPAL DE COMMUNE MIXTE
TRÉSORIER DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

La biographie du Cheikh Benalioua (Ahmed Ould Mostefa), tient en quelques mots. Son histoire ne sera jamais que celle de ses idées. Né à Mostaganem en 1872, d'une famille modeste, tour à tour ouvrier cordonnier, épicier, failli vers 1908, puis à la tête d'un nouveau commerce de comestibles, il parvient enfin à une petite aisance. Entre temps, il poursuit de fortes études religieuses, sous la direction du Cheikh Bouzid, des Derkaouas-Habrias, savant réputé dont il reste l'élève préféré. A la mort de Bouzid, en 1909, Benalioua voyage en Egypte, en Syrie, en Perse, dans l'Inde. C'est la partie mystérieuse et peu connue de sa vie. Au cours de ces pérégrinations, il apprend la thaumaturgie, l'ésotérisme, la théosophie, l'occultisme, et vraisemblablement, l'hypnotisme. A son retour, rupture avec les Derkaouas. Le voilà chef d'école. Son succès est éclatant, rapide, marqué par la fondation à Alger et à Mostaganem de deux importantes zaouias et la direction de son journal hebdomadaire, en langue arabe, « *El Balagh El Djezaïri* ». Objet de l'adoration fanatique de ses fidèles, violemment attaqué par ses adversaires, les néo-wahabites et cer-

tains marabouts, il enseigne une doctrine troublante qui, pour beaucoup, est un moderne Evangile. Car il a, en même temps qu'une masse d'affiliés ignares, des disciples européens d'une haute culture. Sa propagande, servie par une rare éloquence, un savoir étendu, est infatigable et féconde. Elle électrise, en quelques jours, des douars entiers. Mais usé à cet apostolat de la plume et du verbe, affaibli par une ascèse ardente et de dures privations, Benalioua meurt à Mostaganem le 14 juillet 1934.

On demeure surpris du succès de son prosélytisme. Les Derkaouas dont il est issu et qu'il combattra, sont cependant en Oranie puissamment organisés. Il y a la branche des Oulad Mebkhout, à Méchéria, celle de Mostaganem, l'école de Mascara, les Oulad Lakred de Tiaret, les Benbrahim de Tagremaret, la zaouïa de Tircine (Saïda) (1). Il y a aussi les affiliés pseudo-snoussistes du marabout Bentekouk dans l'arrondissement même de Mostaganem (2). Autant de résistances qui s'opposent à la nouvelle confrérie. Mais sa force de propulsion est si grande que, dès 1920, elle triomphe. Ignoré avant 1914, Benalioua surgit soudain après la guerre, pour devenir en quelques mois l'un des grands chefs religieux algériens.

Ce succès vient moins de la séduction de la doctrine que du prestige de son auteur.

Cheikh Benalioua était d'apparence chétive. Mais il émanait de lui un rayonnement extraordinaire, un irrésistible magnétisme personnel. Son regard agile, lucide, d'une singulière attirance, décelait l'habileté du manieur

(1) Cf. Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, 508 et s. A. Cour, *Derkawa*, in *Encyc. de l'Islam*. Liv. 16, 971 et s.

(2) Le Senoussisme algérien ne garde que de lointaines affinités avec le Senoussisme tripolitain. Il n'est plus qu'un maraboutisme, coulé dans un moule confrérique, autour des Bentekouk.

d'âmes et la force orgueilleuse sûre d'elle-même. Très affable, courtois, en retrait, tout de nuances et d'attitude volontiers conciliante, il réalisait à merveille le type du marabout déjà évolué. On sentait en lui une volonté tenace, une ardeur subtile qui, en quelques instants, consumait son objet. Il arrive que le religieux maghrébin soit à la fois réaliste et doctrinaire, sceptique et dogmatique, positif et mystique, par ce phénomène de « bovarysme » qui est la marque de certains apôtres de l'Islam. Il n'en était point ainsi de Benalioua. Nul ne saurait douter de sa sincérité, de sa probité spirituelle. Sa foi était débordante, communicative, toute en lyrisme jaillissant. Mais, en même temps, il gardait un sens aigu du fait et de son utilisation immédiate. Il appartenait à cette classe d'esprits si fréquents en Afrique du Nord, qui peuvent passer sans transition de la rêverie à l'action, de l'impondérable à la vie, des grands mouvements d'idées aux infinitésimaux de la politique indigène (1). Ces psychologies de marabouts déconcertent l'analyse. Elles procèdent de cette logique interne qui relie le fatalisme à l'exaltation de la volonté, la volupté orientale à l'éthique de Ghazali.

Nous avons connu Cheikh Benalioua, de 1921 à 1934. Nous l'avons vu lentement vieillir. Sa curiosité intellectuelle s'aiguisait chaque jour et, jusqu'à son dernier souffle, il resta un fervent de l'investigation métaphysique. Il est peu de problèmes qu'il n'ait abordés, guère de philosophies dont il n'ait extrait la substance. Mais cette tension spirituelle, sa rigoureuse austérité, ont certainement abrégé ses jours. Vers la fin, il n'était plus qu'une abstraction hautaine, fermée, dédaigneuse de la vie. L'un de ses admirateurs, M. Frithjof Schuon en a tracé un portrait inoubliable : « Vêtu d'une djellaba brune et

(1) L'ouvrage classique de M. Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* signale le don d'action créatrice de la plupart des grands mystiques. Cf. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 243, 262.

« coiffé d'un turban blanc, avec sa barbe argentée, ses « yeux de visionnaire et ses longues mains dont les ges- « tes semblaient alourdis par le flux de sa barakah, — « il exhalait quelque chose de l'ambiance archaïque et « pure des temps de Sidna Ibrahim El-Khalil. Il parlait « d'une voix affaiblie, douce, une voix de cristal fêlé, « laissant tomber ses paroles goutte à goutte ; il y avait « un ton résigné et détaché dans cette voix, et il semblait « que les pensées qu'elle transmettait n'étaient plus que « des extériorisations très fragiles, très transparentes, « d'une intelligence trop consciente d'elle-même pour se « disperser dans le courant des contingences. Ses yeux, « deux lampes sépulcrales, ne paraissaient voir, sans « s'arrêter à rien, qu'une seule et même réalité, celle de « l'Infini, à travers les objets, — ou peut-être un seul « et même néant dans l'écorce de ces choses : regard très « droit, presque dur par son énigmatique immobilité et « pourtant plein de bonté. Souvent, les longues fentes « des yeux s'élargissaient subitement, comme par éton- « nement, ou comme captées par un spectacle merveil- « leux. La cadence des chants, des danses et des incan- « tations rituelles semblait se perpétuer en lui par des « vibrations sans fin ; sa tête se mouvait parfois dans « un bercement rythmique, pendant que son âme était « plongée dans les inépuisables mystères du Nom Divin, « caché dans le dhikr, le Souvenir... Une impression « d'irréalité se dégageait de sa personne, tant il était « lointain, fermé, insaisissable dans sa simplicité toute « abstraite... On l'entourait de la vénération que l'on « devait à la fois au saint, au chef, au vieillard et au « mourant » (1).

Tel fut l'homme. Voici la doctrine (2) :

---

(1) F. Schuon, *Rahimahu Allah*, in *Cahiers du Sud*, août-septembre 1935, 136.

(2) L'œuvre de Benalioua n'est pas traduite. Elle se compose de petites brochures et de ses articles du *Balagh El Djezaïri*. *El Menan Elgadoussia* (Tunis). *Kitab Nour Elatmid fi ouda el yed ala el yed* (Tunis). *Kitab El Goul El Maghoul* (Tunis). *Qaoul El Maârouf* (Tunis). *Diwan* (Damas). *Guide pratique du Musulman* (Alger), trad. Guendouz. Sur Benalioua M. Louis Massignon, in *Rev. du monde Musulman*, L. VII, p. 234. Massignon, *Tarika*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 703. Probst. Biraben, *Cheikh Si Ahmed Ben Alioua*, in *Revue Indigène*, novembre-décembre 1927, 198 et s. Un disciple, M. Jossot, a publié sous le pseudonyme de Abdou-l-Karim Jossot, le *Sentier d'Allah* où se trouve un résumé de la doctrine. Article cité de M. Schuon.

METAPHYSIQUE

A) L'instrument de la recherche

Benalioua a hésité devant le problème. Connaît-on Dieu par la raison ou par le cœur ? Bref, Aristote ou Plotin, Descartes ou Pascal, Taine ou M. Bergson ? Point d'interrogation au seuil de chaque système religieux.

L'Islam, par ses théologiens, et la plupart de ses philosophes, donna à l'instrument rationaliste une pointe d'une extrême ténuité. L'argutie discursive du Kalam, la dialectique des Falaçifa, ont exalté le primat de la raison comme l'a fait en un sens le thomisme occidental. Pour les Motazélites, ces « rationalistes hardis et passionnés » (1), l'Intelligence est le critère de la Foi (2). Aboul Hodeil démontre avec une rare subtilité qu'avant toute révélation, l'homme peut parvenir à la connaissance de Dieu, et qu'il le doit (3). Averroés pense que « la « philosophie n'est que la forme élevée de la même véri- « té dont les dogmes religieux sont une représentation « imparfaite, grossière, adaptée à l'intelligence des fou- « les » (4). Sans doute, savons-nous qu'en classant Averroés parmi les purs rationalistes de l'Islam, nous

---

(1) Carra de Vaux, *Ghazali*, 6. Cf. Renan, *Averroés* et l'*Averroïsme*, 1re édit., 79.

(2) Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, trad. Arin, 81.

(3) Carra de Vaux, *Avicenne*, 24.

(4) Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, tome IV, 74.

prenons parti dans un grave débat. Il y a, en effet, l'Averroés déjà voltairien du moyen-âge, l'Averroés libre-penseur de Renan, l'Averroés aristotélicien de M. Carra de Vaux, l'Averroés hérétique de M. Duncân Macdonald, l'Averroés fidéiste et pré-thomiste de M. Asin Palacios, l'Averroés conciliateur de la raison et de la foi de M. Léon Gauthier, l'Averroés hermétique et proche du pragmatisme, du P. de la Boullaye [1]. Il n'en reste pas moins que des textes précis d'une authenticité indiscutable, son *Façl-El-maqâl* notamment, témoignent de l'hyper-rationalisme d'Averroès [2]. Sans doute, comme nous le verrons plus loin, réserve-t-il l'intelligence métaphysique du divin aux « hommes de démonstration » et aux « hommes d'interprétation dialectique », et laisse-

(1) « Averroés ne s'attaque aux théologiens que quand ils « mettent le pied sur le terrain de la discussion rationnelle... » (RENAN, *op. cit.*, 164). — « Sa gloire est d'avoir été le principal « commentateur d'Aristote au moyen-âge... » (CARRA DE VAUX, *Les Penseurs de l'Islam*, IV, 65). — « Il masque soigneusement ses « grandes hérésies » (MACDONALD, *Développment of Muslim theology*). — « La doctrine théologique d'Averroés coïncide en tout « avec celle du Docteur Angélique » (A. PALACIOS, *El Averroismo téologico de Santo Tomas de Aquino*, in *Hommage au Professeur Codera*, 272). — La philosophie ne peut jamais être en contradiction avec la foi « car la vérité ne peut être contraire à la « vérité... Lorsque entre un texte religieux et une conclusion dé« monstrative un désaccord apparent surgit, ce prétendu désac« cord doit disparaître par l'interprétation allégorique de l'un « des deux » (Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, 26, 58). — Suivant Léon Gauthier, Averroés prescrit au penseur « de ne philo« sopher qu'à huis-clos, loin des oreilles du vulgaire », pour lequel la foi religieuse est la traduction en images des hautes abstractions (p. 178). Le P. de la Boullaye adopte l'explication hermétique de M. L. Gauthier, mais il y ajoute une teinte de pragmatisme. D'après Averroés, écrit-il, « le penseur découvre « Dieu de manière moins imparfaite que le vulgaire... il étendra « les interprétations allégoriques à tous les dogmes sans excep« tion, regardant comme de purs symboles tous les mots du « crédo populaire... Ainsi, la philosophie religieuse d'Averroés « tourne-t-elle au pragmatisme » (P. de la BOULLAYE, *Etude comparée des religions*, tome I, 102, 103, 104).

(2) Trad. L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie*, in *Recueil de Mémoires et de textes, XIXe Congrès des Orientalistes*, 269 et suiv.

-t-il au vulgaire le sens extérieur des symboles religieux. Mais « la philosophie est la compagne de la religion et « sa sœur de lait ». Si bien « que la spéculation fondée « sur la démonstration, ne conduit point à contredire les « enseignements donnés par la loi divine. Car la vérité « ne saurait être contraire à la vérité... » Averroés, par de nombreuses citations coraniques, démontre « qu'il est « obligatoire de faire usage du raisonnement rationnel, « ou rationnel et religieux à la fois... Puisqu'il est bien « établi que la loi divine fait une obligation d'appliquer « à la considération de l'univers la raison et la réflexion, « comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'in« connu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le « syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est pour nous « une obligation de nous appliquer à l'étude de l'univers « par le syllogisme rationnel, et il est évident que cette « sorte d'étude, à laquelle la loi divine incite, prend la « forme la plus parfaite du syllogisme, qui s'appelle « démonstration » [1]. Voilà quelques textes formels où s'affirme, avec une intrépidité peut-être brutale, le rationalisme d'Averroés [2]. Tous les grands dialecticiens, arabes ou espagnols, ont excellé au syllogisme, à l'explication de Dieu et du monde, par des méthodes d'induction ou de déduction d'une puissante machinerie. Bien que, d'une manière générale, la philosophie musulmane apparaisse surtout « comme une apologie de l'Islam » [3], elle a déployé une extrême subtilité, un intellectualisme exacerbé à concilier la raison et la foi. Arrêtons ici

(1) AVERROÉS, *Accord...* 317, 292, 286.

(2) Nous n'ignorons pas que d'autres textes d'Averroés paraissent infirmer son rationalisme « la raison humaine est inca« pable d'approfondir certains problèmes... Tout ce qui dépasse « la portée de la raison, le Très-Haut l'enseigne à l'homme par « le moyen de la révélation » (Averroés, *Tahafot*). Cf. à ce sujet la conciliation et l'explication données par M. Léon GAUTHIER, *Théorie d'Ibn Rochd*, 146 et s.

(3) M. HORTEN, *Falsafa*, in *Ency. Islam*, 18e livraison, 52. Cf. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, 273; RHODE, *Psyché*, 377.

notre démonstration. Aussi bien n'avons-nous voulu que préciser, par quelques exemples, l'élan rationaliste des métaphysiciens.

Même travail de synthèse en théologie. L'école d'Achari avec son éclectisme transactionnel a abouti, sans sortir de l'orthodoxie (1), à des formules dont l'une, celle de Tabari, reste frappante : « Tout musulman qui a « atteint l'âge de la puberté et qui ne connaît pas Dieu, « avec tous ses noms et tous ses attributs, par le rai- « sonnement, est un *Kafir* dont la vie et les biens sont « hors la loi » (2). On nous objectera Ghazali. Convenons certes qu'au fur et à mesure que Ghazali avançait dans le soufisme, il approchait du drame pascalien, d'un système où l'illumination intérieure l'emportait sur la spéculation pure. Mais quelle puissance de construction casuistique ! Sa critique de la causalité est décisive et, selon Renan, Hume n'y a rien ajouté (3). « Ghazali est « un virtuose dans l'art dont il veut montrer le néant » (4). Ce dialecticien incomparable fait la transition entre les fanatiques de la raison pure et les fétichistes de l'intuition.

Nul plus que Ghazali, sauf Pascal, n'a souffert de l'angoisse métaphysique. Nous le connaissons peu encore, et à travers des gloses qui pèsent sur le texte (5). Il a manié à merveille l'outil rationaliste. Son *Tehafut El*

(1) Goldziher, *op. cit.*, 105, 106.

(2) Goldziher, *Introduction au livre de Mohammed Ibn Toumert*, 72, 73.

(3) Renan, *Averroés et l'Averroïsme*, 1re édit., 73.

(4) Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam*, tome IV, 173.

(5) Nous faisons allusion aux conceptions, parfois contradictoires, que l'islamologie contemporaine garde de Ghazali. Il y a le sceptique de Renan et de M. Carra de Vaux (*Averroés*, surtout p. 73, *Ghazali*) ; le pragmatique et l'agnosticiste de M. Macdonald (*Al Ghazali, in Ency. Isl.*, 20e liv., 154 et s.); le pascalien de M. Asin Palacios (*L'argument du pari*). « Asin a cherché à « trouver l'intermédiaire faisant connaître Ghazali à Pascal, soit « dans le Pugio Fidéi, soit dans Herbelot, sans résultat » (Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique Musulmane*, p. 43, note 5).

Falasifah (Destruction des Philosophes) est une extraordinaire réussite de subtilité scholastique (1). Ghazali excelle à s'insinuer dans la fissure d'un système, à en disjoindre les matériaux, à faire s'écrouler soudain une imposante architecture idéologique. Il braque, contre les philosophes, vingt arguments décisifs (2). Et nous n'avons guère dépassé sa critique de la causalité. « L'empirisme « ne présente qu'une simultanéité de séries de faits ; « mais on ne saurait en déduire une dépendance essen- « tielle de deux d'entre elles » (3). Comment, dès lors, Ghazali trouve-t-il la Vérité ? Par l'élan mystique, « le culte divin du cœur, comme une prière intérieure, « comme le moyen que possède la conscience humaine « de s'approcher de Dieu » (4). Après une période d'absolu scepticisme, après avoir employé toutes les ressources de la dialectique grecque à un pragmatisme très osé pour l'époque (5), il s'ouvre à l'illumination brusque des Néo-Platoniciens. Il perçoit Dieu par le cœur. Il écrit : « La connaissance de la vie future se divise en deux « branches : la science de la vision intuitive et la scien- « ce du saint commerce avec Dieu. La science de la « vision intuitive est la science des principes intérieurs. « Elle est le dernier terme du savoir ; elle appartient « aux favoris de Dieu et à ceux qui sont admis à la « proximité divine. C'est un faisceau de lumière inon- « dant le cœur qui est pur des qualités blâmables et

(1) Cf. Carra de Vaux, *Ghazali*, 61.

(2) Voir détail in Munk, *Mélanges de philosophie arabe et juive*, 376.

(3) M. Horten, *Falsafa*, in *Encyc. Islam*, 18e liv., 53. Dans le même sens, Carra de Vaux : « Son action (de Dieu) associe quand « il lui plaît, des phénomènes que nous avons l'illusion de regar- « der comme des causes et des effets; mais elle peut à tout mo- « ment cesser de répéter cette même association et produire ce « que nous appelons le miracle ». (*Ghazali*, 80).

(4) Goldziher, *Introduction au livre de Mohammed Ibn Toumert*, 28.

(5) Macdonald, *op. cit.*, 134.

« se tient soigneusement à l'écart de toute tache. En « cet état, l'homme reçoit la connaissance certaine de « l'essence de Dieu, de ses attributs propres ou de ses « actes, ainsi que de sa volonté attentive dans la condui- « te de ce monde et de l'autre ». (*El-Ihyia*). Et ailleurs : « La science du cœur est le discernement esthétique et « l'union intime avec Dieu au delà du point commensu- « rable. La plume la plus exercée ne saurait y mordre ; « elle est inattaquable à la dialectique et insondable à « l'imagination. Elle est l'opposé de la science des faits « externes. Elle est comme le fruit à l'arbre : à l'arbre « la grandeur, au fruit l'utilité ». (*Djaouaher El-Fekeh*) (1). Bien mieux, Ghazali effleure Plotin et il évoque par moments une sorte de pré-bergsonisme hésitant, nuancé, ondoyant. Ne déclare-t-il pas, en substance, que le mot fige la pensée et que notre prescience du Divin ne peut être rendue que par l'imprécis, le fluent d'une image, d'une métaphore, d'un symbole ? (2). Sa théorie de la perception extérieure n'implique-t-elle pas l'enrichissement de la sensation par l'apport immédiat de la mémoire ? (3). Et sa distinction entre l'unité *arithmétique* et l'unité *vivante* « qui n'exclut pas la diversité » évoque, de loin bien entendu, l'un des thèmes célèbres de M. Bergson (4).

Le soufisme musulman n'a guère dépassé Ghazali. Il a affirmé la précellence de l'intuition. Le plus fin analyste de l'ascèse, Souhraouerdi, indique que « la submersion « et l'anéantissement (en Dieu) sont la réalisation de la « station de l'amour par la lumière de la certitude qui « s'empare du cœur, et l'évanouissement du souvenir, « et par l'affirmation de l'Essence évidente qui efface les

(1) Textes cités par ARNAUD, *Etude sur le soufisme*, in *Revue Africaine*, 1887, 360.
(2) MACDONALD, *op. cit.*, 156.
(3) *Tehafut*, 17. Cité par CARRA DE VAUX, *Ghazali*, 67.
(4) Cf. citation de GHAZALI, in CARRA DE VAUX, *Ghazali*, 71.

« détails et les sinuosités du contingent, vide l'énergie « de l'être de tous les attributs de l'âme » (1). Ibn Arabi, maître préféré du Cheikh Benalioua, a poussé à l'extrême ces doctrines. Sa formule finale, c'est l'équivalence de toutes les religions, le rejet de la théologie rationaliste, la valeur de l'interprétation allégorique des dogmes et, par-dessus tout, l'exaltation de la lumière intérieure qui préfigure Dieu (2). Son apologue du Soufi et du Philosophe reste justement célèbre : dans un voyage d'exploration, le Philosophe guidé par la seule raison doit s'arrêter, alors que le Soufi parvient aux étoiles par l'extase, entend la musique des Sphères et plonge dans l'Ame universelle.

Cette insertion du Divin dans l'humanité se révèle particulièrement chez El Halladj. Nous connaissons à fond aujourd'hui, grâce au livre considérable de M. Louis Massignon, ce « martyr mystique de l'Islam » (3). Par son union à Dieu, Halladj « s'épanche avec son Bien- « Aimé en dialogues mystiques, familiers, brûlants et « volubiles » (4). Ce ne sera jamais à la suite d'un syllogisme, d'une induction, d'une opération conceptuelle, d'« une froide intellection de l'illumination qui n'est « plus. Le cœur, resté fidèle et consentant, se tient prêt « à recevoir de nouveau la visitation divine... » (5). L'intelligence décompose, suivant ses catégories, le Divin. Elle le classe, le dessèche, le découpe. L'analyse le géo-

(1) *Aouarif-al-Maarif*, LXII.
(2) WEIR, article in *Encycl. Islam*, 23e liv., 383. Asin PALACIOS, *La psychologie suivant Ibn Arabi*, in Actes XVIe Congrès Orientalistes, III, 79 et s. Citons encore Djelal-ed-Din : « Aperçois « dans ton cœur la connaissance du Prophète, sans livre, sans « maître, sans instruction ». Et d'un autre : « Quand la vérité « se révèle, la raison se retire ». GOLDZIHER, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, trad. Arin, 143.
(3) L. MASSIGNON, *La Passion d'Al Hosayn, Ibn Mansour Al Halladj, Martyr mystique de l'Islam* (2 vol.).
(4) MASSIGNON, *La Passion....*, tome I, 117.
(5) *Ibid.*, tome II, 500.

métrise et le durcit. De sorte que pour Halladj, comme l'écrit M. Massignon « la parole divine est une vérité « positivement transcendante, masquée par l'abstraction « même, et par ce concept discursif de Dieu qu'elle fait « concevoir à notre intelligence » (1). Dieu est inconceptuel.

Bien mieux, certains rites orthodoxes, comme le Malékisme, se sont élevés avec force contre la recherche spéculative. L'économie des gloses religieuses et juridiques élaborées par l'imam Malek, est inextensible et rigoureusement close. « Ne voyez-vous pas, disait-il, que si « un adepte du Kalam rencontre un homme qui est meil- « leur controversiste que lui, il prendra son sentiment « et qu'il est ainsi exposé à changer de religion tous « les jours » (2). M. Goldziher rapporte que pour le croyant de ce rite, l'acte le plus méritoire, c'est de dédaigner le raisonnement et de fuir l'investigation intellectuelle « comme on se sauve devant une bête féroce » (3).

Rappelons, enfin, que l'Islam a eu ses sceptiques acharnés à contester la valeur objective de la science (4). Certains Motazélites ont été jusqu'à écrire que « cinquante doutes valent mieux qu'une certitude » (5). D'autres ont pratiqué le doute cartésien (6). Un quatrain d'Omar Kheyam marque ironiquement les bornes de l'investigation intellectuelle. « Ceux qui sont des Océans « de Science et d'érudition et que leurs perfections ont

(1) Massignon, *La Passion...* II, 468. Voici un texte significatif d'El Halladj : « Celui qui, ayant soif de Dieu, prend la raison « pour guide, elle le mène paître dans une perplexité où elle « le laisse s'ébattre. Il vieillit dans l'équivoque de ses états de « conscience, et finit par se demander, perplexe : existe-t-il ? » (*La Passion...*, II, 547).

(2) Cité par Carra de Vaux, *Ghazali*, 91.

(3) Goldziher, *Introduction au livre de Mohammed Ibn Toumert*, 64.

(4) Carra de Vaux, *Penseurs*, III, 249 et s.

(5) Goldziher, *Dogme*, 81.

(6) Massignon, *Passion*, II, 544, note 6.

« rendu des lumières pour leurs contemporains, n'ont « pas fait un pas en dehors de cette nuit sombre ; ils « ont conté une fable et sont allés dormir » (1).

B) Les résultats de la recherche

On n'a point prétendu, par ces quelques citations, donner une image, même rapide, du conflit qui affronte l'Islam rationaliste à l'Islam fidéiste, mais seulement situer le carrefour où, comme tous les penseurs religieux, Benalioua s'est d'abord arrêté. Il semble bien qu'après une courte méditation, il a délibérément choisi le sentier sinueux qui s'écarte des froides rectitudes logiques.

« Malheur, s'écrie Ibn El Arabi, malheur à qui base « ses convictions sur des syllogismes ! Ils demeurent à « la merci des objections. La vrai foi, c'est la foi ins- « tinctive, celle du cœur, supérieure à toute contradic- « tion » (2). Telle est la doctrine de celui que Cheikh Benalioua appelle le maître auguste, le Cheikh Suprême (3). C'est par la voie de l'extase seulement que l'on atteint Dieu et que l'on baigne « dans la mer des réalités mystiques » (4). C'est par un dépouillement continuel de la personnalité. Plotin avait déjà conseillé de fuir la matière et le corps, d'éteindre les cinq sens, d'abandonner son moi pour devenir le Tout (5). Selon lui, pour découvrir Dieu, éternellement présent en nous, il faut retrancher de soi, d'abord le corps, ensuite l'âme personnelle (6). Frappante est l'analogie de ces formules plotiniennes avec celles de certains mystiques musulmans. « Purifie-toi de tout attribut du moi, avant de percevoir

(1) Carra de Vaux, *Penseurs*, III, 271.

(2) Lammens, *L'Islam*, p. 140.

(3) Benalioua et Hassan Ben Abdelaziz, *El Qaoul el Mâarouf*, 11.

(4) Benalioua et Hassan Ben Abdelaziz, *El Qaoul el Mâarouf*, 24.

(5) Plotin, *Ennéades*, I, 88 ; I, 8, 7 ; I, 6, 9 ; V, 1, 2 ; VI, 5, 12.

(6) *Ennéades*, V, 3, 9.

« ton essence brillante » — « Quiconque ne sort du « palais de l'être, ne peut atteindre le village de la vérité ». « La limite de la personnalité est le voile qui dérobe « Dieu à l'homme » (1). Cheikh Benalioua dit à son tour, paraphrasant son maître Si Hamou Bouzidi : « L'Infini « ou monde de l'Absolu, que nous concevons extérieur « à nous, est au contraire universel et existe tel aussi « bien en nous-mêmes qu'au dehors. Il n'y a qu'un mon- « de, c'est celui-là. Ce que nous considérons comme le « monde sensible, le monde du fini ou temporel, n'est « qu'un ensemble de voiles cachant le monde réel. Ces « voiles sont nos propres sens (2). Nos yeux sont les voi- « les de la vraie vue, nos oreilles un voile de l'ouïe véri- « table et ainsi des autres sens. Pour se rendre compte « de l'existence du monde réel, il faut faire tomber ces « voiles que sont les sens..... Que reste-t-il alors de l'hom- « me ? Il reste une légère lueur qui lui apparaît comme « la lucidité de sa conscience..... Il y a continuité par- « faite entre cette lueur et la grande lumière du Monde « Infini..... Cette continuité étant constatée, notre cons- « cience peut (par la prière) couler en quelque sorte, se « répandre dans l'Infini, fusionner avec lui, au point que « l'homme arrive à se rendre compte que seul l'Infini « est, et que lui, l'Homme conscient, n'existe que com- « me voile. Une fois cet état réalisé, toutes les lumières « de la Vie Infinie peuvent pénétrer l'âme du Çoufi et « le faire participer à la Vie Divine, il est en droit de « s'écrier : Je suis Allah ! » (3) Et l'intellect pur, ajou-

(1) GOLDZIHER, *Le Dogme*, 128.

(2) Rapprocher de El Halladj : « Le voile ? C'est un rideau « interposé entre le chercheur et son objet, entre le novice et « son désir, entre le tireur et son but. Il est à espérer que les « voiles ne sont que pour les créatures non pour le Créateur. Ce « n'est pas Dieu qui porte un voile, ce sont les créatures qu'il a « voilées ». MASSIGNON, *La Passion*, II, 700. Suivant M. Massignon, le Coran est à l'origine de l'allégorisme de la mystique musulmane. Pour le Voile, *Coran* (XLI, 4, XXXIX, 8). *Essai sur les origines du lexique*, 119, 120.

(3) ABDOU-L-KARIM JOSSOT, *Le Sentier d'Allah*, 33, 34.

te en substance le Cheikh, est insuffisant pour connaître le Divin. « Il faut obtenir l'illumination, c'est-à-dire « l'élargissement de conscience qui vous permettra de « réaliser par le cœur ce que vous avez cérébralement « acquis » (1).

Comment expliquer cette intériorité réciproque de Dieu et de l'Homme ? Le soufisme n'est que la modalité musulmane de l'émanatisme plotinien (2). La création tout entière dérive de Dieu par une suite d'ondes sans cesse dégradées qui, parties de l'Idée pure, se chargent progressivement de matière. « Les néo-platoniciens tirent « de Dieu la matière elle-même, considérée comme la « dernière ondulation en laquelle le flux de l'émanation « divine vient expirer sur les confins du néant..... » (3). Remarquons ce que cette métaphysique qui touche de fort près le panthéisme, a d'hétérodoxe et d'opposé à la tradition coranique. C'est par là que Benalioua, qui se prétend cependant orthodoxe, soulève les accusations d'hérésie portées contre lui en Algérie. Il arrive en somme à l'exégèse moderniste de Kaourani et Naboulousi, honnis du sunnisme : pour eux, comme pour lui, la profession de foi islamique, la Chaheda, signifie non la transcendance et l'unité de Dieu, mais bien l'absolue immanence du Divin dans les êtres (4). Le fameux *touhid*, l'affirmation de l'*Unité de Dieu*, c'est pour le mystique, l'*Unité en Dieu*, l'infusion de l'âme dans la Divinité ; pour le canoniste orthodoxe, c'est l'*Unicité*, la distinction parfaite du Créateur et de sa créature (5). Benalioua

(1) *Ibid.*, 35.

(2) Ce rapprochement, généralement admis, a été contesté. Cf. notamment, René GUÉNON *l'Esotérisme islamique*, in *Cahiers du Sud*, août-septembre 1935, 37 et s.

(3) L. GAUTHIER, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, 89.

(4) Cf. MASSIGNON, *Tasawwuf*, in *Encycl. Islam*, 715 et s.

(5) MICHAUX-BELLAIRE, *Conférences*, in *Arch. Marc.* 1927, 57. DUGAT, *Histoire des philosophes musulmans*, 122, note 2. M. Massignon remarque que l'idée de l'union mystique est en germe dans le Coran, *La Passion*, II, 498, 499.

a été jusqu'à écrire : « Le monde a une âme et cette « âme, c'est Dieu. Dieu a un corps, et ce corps, c'est « l'Univers. Les ascètes sont l'incarnation de l'esprit « divin » (1).

Mais l'intuition extatique de Dieu n'est pas, comme on pourrait le croire, un nirvana flottant, rêveur, paresseux. Le *fana* musulman comporte au premier plan l'omniprésence de Dieu ; le *nirvana* hindou est indépendant de l'idée de Dieu et il s'ouvre sur la métempsychose (2). Quant à l'illumination soudaine, elle est comme l'intuition bergsonienne elle-même, que les lecteurs superficiels interprètent comme une instinctive aperception de la vérité, alors qu'il s'agit d'une opération difficile, douloureuse, impliquant une extrême tension (3). Pour Benalioua, et la plupart des Soufis, c'est un effort, analogue à la contraction conseillée par Plotin : « Il « faut contracter sa pensée jusqu'à l'Un véritable, étran- « ger à toute multiplicité, l'Un qui a toute simplicité « et qui est réellement simple » (4). La doctrine de Benalioua est ardue. Mais elle révèle au Mourid « l'essence « divine d'une façon parfaite ; il atteindra alors le « degré de la connaissance, de la signification et de la « certitude mystiques ; elle a pour but également de « douer le Mourid de la vue intérieure qui permet de « sonder les mystères ; elle lui enduit les paupières du « collyre de l'union avec Dieu, de l'absorption en Dieu « jusqu'à complète infusion. Cette absorption, que seul « le mysticisme peut permettre, et qui est par consé- « quent spéciale, comporte plusieurs stations qu'il faut

(1) BENALIOUA, *Diwan*, Qacida I. Voir la critique de Saïd Zahiri., in *Charia* du 31 juillet 1933. Zahiri appelle Benalioua le Cheikh El Houloul (*Houloul* veut dire union avec Dieu).

(2) Cf. CARRA DE VAUX, *Fana*, in *Ency. Islam*, liv. 18, 53 et s.

(3) P. LE TONQUÉDEC, *La clef des deux sources*, *Etudes*, 5 et 20 décembre 1932, 535, 681.

(4) *Ennéades*, V, 3, 16.

« franchir » (1). L'extase de Benalioua est une communion intégrale de l'âme avec Dieu (2). Il écrit, dans la deuxième qaçida de son *Diwan :* « Je m'anéantis en Dieu ; je retourne ainsi à mon principe premier » (3). La contemplation devient dès lors une hypertension de l'âme, un dépouillement douloureux des facultés et des sens, le geste de l'attention qui se transcende elle-même. « O mon cœur, s'écrie Benalioua, écoute et comprend « Dieu ! Ne sois pas distrait ; ne déborde pas, de crainte « de révéler le secret de Dieu » (4).

Cette adéquation de l'homme au Divin, seuls quelques rares initiés peuvent la pratiquer. Benalioua se croyait du nombre. Il était « le père nourricier des âmes, l'illu- « miné par la lumière divine, celui dont la présence en « notre siècle est un bienfait de Dieu..... (5). Il aurait pu, dit-il, se dispenser d'invoquer, comme le font les autres saints, l'indispensable chaîne mystique, « car c'est « le Prophète lui-même qui l'a interpellé de vive voix « pour le charger de sa mission. C'est donc le Prophète, « et non pas seulement une généalogie spirituelle, qui « légitime son autorité » (6). Il s'intitulait « ghaout », le premier en titre dans la hiérarchie des Saints. Il se disait le plus grand des Soufis de son temps. Commentant un hadith suivant lequel à la fin de chaque siècle apparaît un Imam, rénovateur de la Foi, Benalioua se proclame Imam, le dernier de ces rénovateurs étant avant lui le Cheikh Darkaoui. « Proclame ô narrateur ! « le nom de Alaoui qui succède au Darkaoui, telle est « la volonté de Dieu » (7). Et ailleurs : « Je suis l'Imam ; « si je pouvais voir la lumière qui m'inonde, elle rem-

(1) *El Qaoul El Maârouf*, 17.
(2) *Qaoul El Maârouf*, 13, 16, 24.
(3) *Diwan*, vers 26.
(4) *Diwan*, Qacida 23, vers 14 et s.
(5) *Qaoul El Maârouf*, 16.
(6) *Qaoul El Maârouf*, 18.
(7) *Diwan*, qacida 23, vers 12.

« placerait à mes yeux la Qibla » (1). Il avait rapporté de son long séjour en Orient des formules fortement imprégnées de Bâbisme. Un soir qu'il était en extase, l'un de ses fidèles l'entendit soupirer : « Venez à moi « vous qui cherchez. Je suis la Porte de la Connais- « sance ». Et une autre fois : « Je suis, dans un corps « charnel, la plus haute vérité » (2).

Le Cheikh Benalioua fut d'une rare émotivité métaphysique. Il atteignait d'un élan les hauts sommets de l'ontologie. Son ingéniosité était extrême, et il excellait à vêtir d'une métaphore, d'une allégorie charmante, la sécheresse des idées. Dieu, disait-il, dans le privé, est comme une lumière pure. Son rayon illumine le Prophète ; il m'a illuminé à mon tour. Mais au fur et à mesure qu'il descend sur l'homme, sur les bêtes, les plantes, les minéraux, le rayon s'alourdit de matière. De sorte que, pour retrouver en nous son Essence, il faut fondre cette matière au feu brûlant de l'Amour. La vapeur, l'eau, la glace sont une substance unique ; elles donnent de Dieu et de ses dégradations dans l'espace, une image suffisamment approchée.

Nous avons eu l'occasion d'exposer à Cheikh Benalioua divers systèmes philosophiques de l'Occident. Il les comprenait à merveille. Mais sa dilection allait à la métaphysique de M. Bergson, qu'il regrettait amèrement de ne pouvoir suivre dans le texte. Il en saisissait, dès l'exposé verbal, les finesses les plus ténues et les traduisait sur le champ par une image éclatante. Il nous commenta ainsi la célèbre distinction entre l'intelligence-outil, et l'instinct-intuition seul capable d'appréhender la vie (3) : la charrue du fellah s'est substituée à la plu-

(1) *Diwan*, qacida I, vers 134.

(2) Formules empruntées presque textuellement au Bâb. Nicolas, *Seyyed Ali Mohammed dit le Bâb*, 204, 366.

(3) *Evol. créatrice :* Ne disons pas Homo sapiens, mais Homo Faber (p. 151). Et « Du jour où l'intelligence, réfléchissant sur

me du taleb. L'explication que donne M. Bergson de la sophistique des Eléates (1) le ravissait et il tirait d'ingénieux apologues de la fameuse flèche de Zénon.

Son œuvre écrite n'apporte aucune variation essentielle à la théodicée de l'Islam. Le devoir religieux, écrit Benalioua, « consiste pour vous, ô responsable, à « croire sincèrement à l'existence de Dieu, des anges, « des livres divins, des envoyés de Dieu, au jugement « dernier et à croire à la prédestination » (2). Comme au surplus la plupart des penseurs musulmans, lesquels n'ont véritablement compris que le Stagirite logicien, non le Stagirite métaphysicien (3), Benalioua est parvenu difficilement à la conception aristotélicienne de l'Etre suprême, pure, absolue, dégagée de tout anthropomorphisme moral ou physique, exclusive des vertus, des désirs, de vouloir, sans communication avec l'Univers. Dieu, dit-il, est omnipotent, « il a toutes les perfections, aucune « imperfection ne peut l'atteindre ; il n'est ni père, ni « enfant de quoi que ce soit ; par ses attributs spéciaux « il se distingue de toutes les créatures, dans l'ensem- « ble et dans le détail. Rien ne lui est comparable. Il « voit et entend tout » (4).

Benalioua s'est soigneusement gardé de poser les problèmes, chers à la philosophie arabe, de la substance, de l'essence et de la causalité. Il voyait là une puérile jonglerie de la raison raisonnante. Ces tours de passe-passe scholastiques le faisaient sourire. Et pour en mon-

« ses démarches, s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées... « il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille avoir l'idée, fût-il sans « rapport avec l'action pratique » (173). *Les deux sources de la morale et de la religion*, 146 et d'une manière générale, tout Bergson.

(1) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 85. *Evolution créatrice*, 333. *Les deux sources de la morale et de la religion*, 51.

(2) Benalioua, *Guide pratique du Musulman*, trad. Guendouz, 4.

(3) J. de Boer, *Aristutalis*, in *Enc. Islam*, 438 et s.

(4) Benalioua, *Guide...*, 4.

trer l'inanité, il reprit un jour sa métaphore que nous avons citée : Ce sont là, dit-il, charrues qui veulent labourer le ciel.

Mais s'il dédaignait les rébus usuels de la dialectique musulmane, il s'intéressait vivement à notre spéculation occidentale. Nous avons déjà dit son goût pour M. Bergson. Il prétendait en avoir deviné, bien avant de les apprendre, les schèmes essentiels. De fait, ses propos s'enrichissaient de curieuses réminiscences. Il comprenait fort bien la scission d'une évolution créatrice, d'ailleurs voulue par Dieu si elle n'est pas Dieu lui-même, en un Instinct moulé sur la Vie et une Intelligence appliquée à la matière, consubstantielle à la matière, mais inapte dès lors aux hauts problèmes de l'Etre. Que la raison se trouve à l'aise dans le *physique,* cela va de soi ; mais le *métaphysique* lui est fermé, et s'ouvre seulement à l'Instinct-Intuition. De là, poursuivait le Cheikh, l'erreur capitale qui consiste à transporter les méthodes géométriques de l'esprit, aux choses que l'âme, aidée par Dieu, peut seule découvrir (1). Bien qu'il eût pour la théologie une très vive admiration et qu'il n'en suspectât pas les trouvailles, il considérait que l'idée rationaliste du Divin restera toujours entachée d'anthropomorphisme. Qui a raison, ou de la fleur imaginant Dieu comme un parfum, ou d'Aristote concevant Dieu qui se pense éternellement ? Aristote et la fleur font la même démarche : l'un divinise sa pensée, l'autre ses effluves. Tous deux ont raison, concluait le Cheikh. Car Dieu est Tout, et chaque partie de la création n'ouvre sur lui qu'un minuscule angle de vue.

Autre influence moderne. Benalioua avait été séduit par la thèse bergsonienne qui fait du langage une

(1) C'est, on le sait, la thèse capitale de l'*Evolution créatrice.* Egalement, *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* 122 et s., 281 et s. — *La pensée et le mouvant,* 34 et s. — 43 et s., 97, 105, 212, 240, etc... *L'énergie spirituelle,* 20 et s.

compression, un desséchement, une immobilisation du senti (1). La fluidité de la vie se fige dans les mots. Il y a, disait Benalioua, 100 noms de Dieu. Nous n'en connaissons que 99. Si nous connaissions le centième, le monde croulerait aussitôt. Car, ce mot unique, n'ayant jamais été prononcé, n'a pas encore emprisonné le sentiment qui mène à Dieu. Et ce sentiment, subitement révélé, explosant soudain, ferait sauter l'Univers. On trouvera là la transposition, bien musulmane, d'un concept occidental.

Les idées d'espace et de temps ont été disjointes de bonne heure et soigneusement disséquées, d'abord par la métaphysique grecque, par notre psychologie ensuite. Sans doute, la philosophie musulmane ne les a-t-elle point négligées. Mais là encore, avec d'étranges imprécisions de vocabulaire (2), elle a déployé d'inutiles sophismes à concilier le concept aristotélicien d'un temps éternel, sans commencement, et le principe musulman d'un temps créé par Dieu. Benalioua paraît avoir longuement médité la question.

Pour la plupart des penseurs, ou le temps dans le non-être n'a point de sens, ou il n'est que la durée. Celle-ci serait, dès lors, « au fond du temps... le moment per« manent dans lequel s'étend la présence divine ; ce qui « est au fond du temps et qui renferme en soi l'éternité « et la perpétuité » (3). De fait, quelques écrivains de l'Orient ont plus ou moins distingué entre temps et durée, entre un temps sensible, mesurable, arithmétique, qui serait le mouvement de la sphère céleste, et un temps suprasensible, humainement perçu et vécu. M. de Boer

(1) Thème familier de M. BERGSON : *Essai sur les données immédiates de la conscience,* 98 et suiv. — *Evolution créatrice,* 138-174. — *La pensée et le mouvant,* 100. — *Le Rire,* 74, 109, 113 et s., 156 et suiv.

(2) Zaman, dahr, wakt, hin, mala, mada, etc...

(3) Cité par CARRA DE VAUX, article *Dahr,* in Encyc. Islam, 15 Liv. 917, cf. dans le même sens, RENAN, *Averroés,* 86.

rapproche cette classification de la fameuse discrimination bergsonienne entre *temps* et *durée* [1]. Ghazali a durement combattu la doctrine aristotélicienne du temps commencé, pour tenter de faire triompher les thèses classiques de l'orthodoxie. Nous ne pouvons ici suivre sa discussion. Mais on y trouve parfois des notes très modernes. C'est ainsi que temps et espace seraient des conditions de notre perception, beaucoup plus que des réalités objectives [2]. Même intuition chez Avicenne, pour qui « le temps ne s'imagine qu'avec le mouvement » et qui cite à cet égard, pour en montrer le caractère tout subjectif, la légende des Sept Dormants [3]. M. Louis Massignon a, le premier, noté la différence capitale qui existe entre l'arithmologie greco-latine, projetant les nombres dans l'*espace* géométrique, et l'arithmologie musulmane, projetant les nombres dans le *temps* [4]. Cette remarque en dit long sur les antinomies spirituelles de l'Occident et de l'Orient. Elle éclaire certaines faces, les plus caractéristiques peut-être, de la pensée et de l'art arabes.

Benalioua restait, quant à sa conception du temps et de l'espace, dans cette tradition philosophique. Il confessait que le temps peut n'être que subjectif. Il se maintenait ainsi dans le sillon ouvert par Ghazali et Avicenne. Mais il le débordait parfois. Il comprenait parfaitement, sans cependant y apporter une adhésion définitive, la théorie kantienne des catégories. Son invention philosophique, là comme ailleurs, n'était jamais en défaut. Il nous expliqua un jour que Dieu perçoit sans doute en simultanéité ce que nous percevons en succession. Mais malgré son goût du bergsonisme, il ne nous a point paru

(1) De Boer, *Zaman*, in Encyc. Islam, liv. T. 1278.
(2) Cf. En ce sens Carra de Vaux, *Ghazali*, 67, 68.
(3) *Nadjat*, cité par Carra de Vaux, *Avicenne*, 183 et s.
(4) L. Massignon, *L'Arabe, langue liturgique*, in *Cahiers du Sud*, août-sept., 1935, pp. 74, 75.

qu'il ait pleinement saisi le système de la durée — étoffe du Moi, du temps spatialisé et géométrisé qui reste, on le sait, l'un des principes les plus originaux de M. Bergson. C'est que, dans cette hypothèse, la métaphysique se dilue en psychologie, s'organise en expérience d'introspection minutieuse, opération malaisée pour un Musulman, tourné par la tradition de sa race vers la considération du Divin, à l'exclusion de toute analyse du Moi. Car la psychologie — notre psychologie moderne s'entend — implique trop de positivisme pratique, trop de dissection attentive, pour ne pas rester, longtemps encore, une science de l'Occident.

L'œuvre écrite du Cheikh Benalioua ne porte guère trace de ses incursions dans la philosophie moderne. Soit qu'il les jugeât inopportunes ou dangereuses, soit qu'il n'y vît qu'une manière de dilettantisme renanien, ses réflexions s'adressaient surtout, au cours d'entretiens intimes, à ses amis européens. Il montrait alors sa ferveur des grands jeux de l'esprit. Agile et légère, sa dialectique effleurait les problèmes. Elle les renouvelait, les avivait au passage d'un brillant trait de pourpre. Il platonisait avec une grâce élégante. Son imagination primesautière, chatoyante, infiniment nuancée, s'installait d'un coup d'aile dans les systèmes les plus abrupts. Et son amitié des idées était si passionnée, qu'il les apaisait, les réconciliait, les fondait dans une large synthèse d'amour.

DOGMATIQUE ET ACTION RELIGIEUSE

Dogme et évolution. — Comment Benalioua a-t-il pu concilier son panthéisme évanescent avec la dogmatique du Coran et de la Sunna ? Comment pouvait-il, tout en s'affirmant orthodoxe, croire à sa consubstantialité à Dieu ?

Panthéisme ? Il s'en est toujours défendu. Mais, comme on l'a finement remarqué (1), il y a deux panthéismes. L'un superficiel, extrinsèque, plus en mots qu'en doctrine ; l'autre inconscient, diffus, tout en virtualités qui, sans se manifester explicitement, détermine les itinéraires de l'esprit et en imbibe les théories. C'est de cette seconde catégorie que relève Cheikh Benalioua. Il accordait parfaitement son Dieu immanent et émanatiste avec le Dieu de l'Islam. Son herméneutique était aussi souple qu'agile. Il confessait, en petit comité, la pluralité anagogique du Coran. Il haïssait le littéralisme servile des docteurs algériens, et trouvait aux livres sacrés toute une hiérarchie de sens (2). Son exégèse, rusée, ondoyante, aventureuse parfois, tournait à merveille l'obstacle de la lettre. Elle en faisait jaillir l'esprit. Il avouait que les hautes vérités sont un don divin à l'Initié et qu'il faut, pour le vulgaire, les habiller de mythes (3). C'est ainsi qu'il rejoignait Averroés, Ibn Thofaïl et Ghazali. Où est Dieu ? Suivant Averroés, les trois sortes d'intelligences répondront : les premières (esprits *d'exhortation*) : dans le ciel ; les secondes (esprits de *dialectique*) : au-dessus de tout ; les troisièmes (esprits de *démonstration*) : « il n'est nulle part, bien que son action « s'étende sur tous les êtres de l'espace. Il est en *soi*. « Le monde et l'espace sont en lui, plutôt qu'Il n'est « dans le monde et dans l'espace » (4). Benalioua adoptait cette doctrine. Il croyait à la multiplicité de l'interprétation, de la littérale à l'allégorique. Il pensait que les sens d'un texte sont étagés les uns au-dessus des autres, ceux du bas — le rez-de-chaussée, pourrait-on dire — étant réservés à la foule. Il goûta particulièrement le mot de Renan que nous lui avions cité : « Nous avons donné à Dieu un riche écrin de synonymes... Dieu, âme, autant de mots que l'humanité interprétera dans un sens de plus en plus raffiné » (1). Ce que je crois, comme Musulman, disait Benalioua, je le transpose comme penseur dans l'idée puis, comme mystique, dans l'harmonie des sphères. Et mes trois croyances, si contradictoires qu'elles paraissent, ne font qu'*une*. Son admiration était vive pour le roman d'Ibn Thofaïl dont il récitait fréquemment les phrases suivantes : « Mais à peine « Hayy ben Yaqdhan s'était-il élevé au-dessus du sens « exotérique, à peine avait-il commencé à exposer des « vérités contraires aux préjugés dont ils étaient imbus, « qu'ils se rembrunirent..... » (2). Et encore : « Ces « secrets..... nous les avons laissés couverts d'un voile « léger qu'auront vite fait de déchirer ceux qui en sont « capables, mais qui deviendra opaque et impénétrable « pour quiconque n'est pas digne d'aller au delà » (3). Pour Benalioua, les livres sacrés sont de sens multiples ; les interprétations doivent varier de génération à génération et les dogmes évoluent comme les hommes, tout en restant identiques dans leur substance éternelle. Il reprenait à son compte une exclamation de Bâb : « Il y a longtemps que j'ai dépassé le monde des mots » (4). Nous som-

(1) M. de Corte, *Aristote et Plotin*, 289-290.

(2) Thèses de Tostari et de El Halladj, Massignon, *Passion* II, 704 et s.

(3) Cf. d'ailleurs *Coran*, III, 5.

(4) L. Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, 74-75. La théorie des trois opinions dans Ghazali : celle que l'on partage avec le vulgaire, « celle dont « on entretient quiconque interroge et demande à être dirigé ; « enfin l'opinion que l'homme garde pour lui-même et qu'il ne « laisse paraître qu'à ceux qui partagent sa conviction ». (Ibn Thofail, *Hayy*, trad. Gauthier, 12-13).

(1) On peut se demander ce que Renan doit à cet égard à la philosophie musulmane, notamment à Averroés.

(2) Ibn Thofail, *Hayy Ben Yaqdhan*, trad. Gauthier, 113.

(3) Ibn Thofail, 117. Benalioua a laissé inachevé un commentaire du Coran, que nous n'avons pu nous procurer et qui serait, nous a-t-on dit, d'un curieux allégorisme.

(4) Nicolas, *op. cit.* 245.

mes, on le voit, en plein modernisme [1]. Le mysticisme, au surplus, répugne à s'enfermer dans des concepts rigides ; il les gonfle de sa vie bouillonnante, les déborde et à la fin les brise en éclats [2].

Le symbolo-fidéisme de Benalioua, son ascèse brûlante, allaient de pair avec ce que nous appellerons le *Prophétisme évolutif,* « l'auto-perfectionnement de la Révélation divine » [3]. Le chiisme ismaïlien, que le Cheikh paraît avoir beaucoup étudié en Syrie, a institué une mystique et une théodicée essentiellement dynamiques, faites d'étapes chronologiques, d'acquisitions dogmatiques s'affinant avec les âges. Dans les Prophètes, instruments successifs de la révélation, « résident l'âme et « l'intelligence universelles, par le moyen desquelles « Dieu a créé la matière première et le monde » [4]. Chacun d'eux apporte à l'humanité les fragments d'une vérité de plus en plus complète, de sorte que Mohammed lui-même n'est plus le « sceau de la Prophétie » et qu'il sera surpassé. Cette évolution s'est poursuivie avec le Bâbisme. Qu'il soit, comme le suggérait Gobineau, parallèle à l'idéologie proudhonienne, qu'il constitue, suivant M. Huart, le réflexe rationaliste de l'Iran contre l'Islam, ou qu'il demeure étranger à toute religion positive, ainsi que le pense Le Châtelier [5], le Bâbisme n'en a pas moins accéléré dans le Mahométisme oriental, le principe de

(1) A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion :* « C'est à l'idée d'un dogme nécessaire, mais nécessairement his- « torique et changeant qu'il convient de nous habituer désormais » (295). M. Hébert, *Revue de Métaphysique et de morale,* juillet 1902; il s'agit de laisser à chacun le droit de « symboliser son sens religieux ». Loisy, *L'Evangile et l'Eglise :* « Un travail d'adaptation « a été et sera perpétuellement nécessaire pour que la foi se con- « serve dans le monde. » (p. 124).

(2) Cf. W. James, *L'Expérience religieuse,* trad. Abauzid, 360.

(3) Goldziher, *Dogme....* 228.

(4) Lammens, *La Syrie,* 183.

(5) Gobineau, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale,* 355. Huart, *La religion du Bab,* 280. Le Chatelier, *Islam au XIXe siècle,* 48.

l'élan progressif. Le Bâb écrivait : « La Révélation a « toujours progressé dans les âmes des Prophètes suc- « cessifs et, à chaque apparition nouvelle, les préceptes « se sont modelés sur l'état des esprits..... » [1]. Après le Bâb, le Béhaïsme a encore élargi la doctrine. Tant et si bien, qu'il ne s'agit plus que d'une sorte de super-religion, qui n'épouse aucun dogme et qui finit par cette formule : « La religion doit servir à l'union et à l'har- « monie des peuples du monde. N'en faites pas une « cause de différends et d'hypocrisies » [2]. Voici un appel du Béha à ses fidèles : « La mer de l'Unité est « tumultueuse de vagues qui se choquent, et le Zéphyr « de l'Union souffle du parterre des fleurs de la Miséri- « corde..... Le Drapeau qui guide va se lever. Les rideaux « qui cachent l'Unité du Monde vont être déchirés. « L'Occident et l'Orient ne seront plus qu'un » [3]. Après la révélation de Mohamed, après le Chiisme, le Cheikhisme, l'Imamisme, Bâb et Beha, l'Islam n'est plus ainsi qu'une religion universelle où s'apaisent et s'estompent les dogmes. Il y a donc un *Islam clos,* celui du sunnisme, et un *Islam ouvert,* dont le devenir prophétique n'est pas encore épuisé [4].

Benalioua, qui rapporta de son séjour en Orient, une information très complète de la pensée asiatique [5] ne cachait pas son admiration pour le Bâb et ses disciples. Le Cheikh se croyait, après Bâb et le Derkaoui, le

(1) Bab, *Livre des Préceptes,* première unité.

(2) H. Dreyfus, *Essai sur le Behaïsme,* épigraphe.

(3) El Fikr, *de Tauris* (in *Revue du Monde Musulman,* XXI, 261 et suiv.).

(4) Voir dans Massignon, *Halladj,* II, *L'enchaînement des missions,* 740 et s.

(5) On en voit les traces dans son journal *Balagh El Djezaïri.* Pour la doctrine ahmadya, allusions ou exposés in numéros des 29 avril 1927, 3 et 10 janvier 1930. Nombreuses correspondances avec le Yemen entre autres *Balagh,* 9 août 1929, 27 décembre 1929, 1er décembre 1930. Affaires sionistes, 11 et 25 octobre 1929, 15 novembre 1929, 17 et 24 janvier 1930.

message le plus récent du Prophétisme. Mais encore une fois, tout en pensant universel, il entendait bien penser Islam tout court. Au fur et à mesure qu'il avançait en âge, il accentuait sa thèse d'un système de croyances qui se superposent, tout en se pénétrant, depuis l'anthropomorphisme condensé en images grossières jusqu'à l'idéalisme le mieux épuré.

Propagande islamique. — C'est dans cette voie qu'il est resté l'un des plus fermes défenseurs du sunnisme.

Il a déployé un zèle fiévreux à dégager l'Islam algérien des végétations parasitaires qui l'ont peu à peu envahi. Dans son hebdomadaire « *El Balagh El Djezaïri* », qu'il préparait minutieusement et dont chaque article était corrigé et complété par ses soins, ce marabout n'a cessé de combattre les basses superstitions maraboutiques et certains usages qui ont peu à peu enveloppé la Foi maghrebine d'une épaisse gangue païenne. C'est ainsi qu'il s'est élevé avec véhémence contre la dévotion aux tombeaux « coutume stupide et anti-musulmane » (1). Il a été l'un des premiers à prêcher la rénovation et l'enseignement de la langue arabe dont il déplorait la décadence (2). Il exaltait le retour à l'Islam des Compagnons, le pur Islam tout chaud de la révélation prophétique et non encore figé par le travail théologique postérieur (3). Avec une singulière âpreté, un sens aigu de l'apologétique et des dons remarquables de polémiste, Benalioua s'élevait contre la perte de la

(1) *El Balagh*, 12 janvier 1931 ; Cf. numéros 6 février 1931, 20 juin 1931, 20 novembre 1931.

(2) *Balagh*, 19 juillet 1929, 12 et 30 janvier, 6 février, 17 et 24 avril 1931, 14 juillet 1933 entre cent autres.

(3) *Balagh*, 27 janvier 1933, « Aucun remède n'est possible ni « efficace si ce n'est le retour aux premiers et véritables principes « religieux ; l'Administration serait disposée à nous aider dans la « voie que nous envisageons, il suffirait seulement de la tenir au « courant de notre mal social et de solliciter franchement son « appui. »

Foi et la tiédeur des Musulmans algériens. On pourrait composer, de ses articles, un florilège de fougueux prosélytisme. « Il vaut mieux mourir pour la Foi, que de « vivre dans l'ignorance..... (1). L'Islam se plaint à Dieu. « Il est trahi par les siens. Ses propres docteurs ont « déserté la lutte qui tendait à le maintenir. S'il pouvait « parler, il énumérerait à Dieu les maux qui le frappent. « Les Musulmans l'abandonnent, sans savoir qu'ils abandonnent ainsi leur gloire, leur noblesse, leur salut « dans ce monde et dans l'autre..... (2). Les nôtres se dispersent dans l'erreur comme un vil troupeau..... Nos « coreligionnaires ne peuvent même plus conserver ce « qui reste, en fait, de pratiques religieuses, pour les « sauver en ce monde et dans l'autre. Ils sont entourés, « envahis de tous côtés, ce qui sera leur perte. Que Dieu « nous garde ! Si sa pitié ne se manifeste pas bientôt « les Musulmans seront complètement déchus un « jour..... (3). L'indifférence est partout ! Seuls, les degrés de cette indifférence sont différents » (4). Quelles protestations contre l'indifférence religieuse contemporaine ! Benalioua incrimine sévèrement la civilisation matérialiste, incurieuse du spirituel, qui gagne lentement l'âme des indigènes. Il les dépeint aveugles, ignorants, imperméables au rayonnement du Divin, abâtardis par ce que Péguy appelait la *démystication* (5). Il met en cause, non seulement le peuple, mais encore et surtout, ses pasteurs. « De nos jours, les souverains musulmans font preuve du plus grand désintéressement « pour tout ce qui concerne la religion ; aussi pouvons-

(1) *Balagh*, 13 mars 1931.

(2) *Balagh*, 17 avril 1931.

(3) *Balagh*, 24 avril 1931, cf. 6 février 1931, 27 et 9 octobre 1931, etc.

(4) *Balagh*, 26 juin 1931.

(5) *Balagh*, 15 juin 1928, 15 nov. 1929, 3 janvier 1930, 23 janvier 1931. Ce mot de Péguy, in *Œuvres complètes*, édit. N. R. F., tome IV, *Notre jeunesse*, p. 46.

« nous dire qu'ils causent à l'Islam plus de tort encore « que les étrangers. Par suite de leur négligence et de « leur inertie, quiconque veut se moquer de la religion, « ou lui nuire, peut, en effet, le faire sans avoir rien à « craindre » (1).

Et ce philosophe que nous avons vu anxieux de métaphysiques quintessenciées, qui a compris le Bâb et toujours proscrit le bas littéralisme, s'attaque ensuite à l'occidentalisation des esprits et des mœurs. Non point qu'il renie ses idées de large synthèse religieuse. Loin de là. C'est toujours sa thèse averroïste que le dogme populaire, la pensée suprême du philosophe et l'intuition de l'Initié, sont les formes fuyantes de la vérité et que diminuer l'une, c'est avilir les autres. Mais il se répand contre le port du chapeau, du pantalon, contre les habitudes de pensée et de vie européennes dont il signale le progrès (2). « Notre jeunesse s'est plongée dans cette « civilisation moderne qu'elle crut être licite, alors qu'elle « est périssable. Nos jeunes gens en sont arrivés à un « degré d'immoralité détestable » (3). Les lamentations de Benalioua prennent çà et là un rythme prophétique. Il combat de toutes ses forces l'imprégnation occidentale, et pour convaincre, sa prose jaillit impétueuse, bouillonnante, chargée d'images qui s'entrechoquent. Sa campagne contre la naturalisation des indigènes fut d'un timbre littéraire très aigu (4). « La naturalisation, écrit-« il, porte atteinte à la Foi, à nos croyances, à nos cou-« tumes, à notre statut personnel. O Peuple, jusqu'à ce « jour, tu as conservé ton unité, ta nationalité algérien-« ne, ton caractère ; tu es resté, jusqu'à ce jour, fidèle

(1) *Balagh*, 31 octobre 1931.

(2) *Balagh*, 13 janvier 1928, 13 décembre 1929, 17 janvier 1930, 20 juin 1930, 12 janvier 1931, 24 avril 1931.

(3) *Balagh*, 24 avril 1931.

(4) Voir également sa campagne contre le projet de codification du droit musulman, notamment *Balagh*, 29 avril 1927.

« à ta religion ; ton attachement à l'Islam t'a placé au « premier rang des pays musulmans ; tu as hérité d'un « passé glorieux, le passé de tes ancêtres qui n'ont ja-« mais trahi le pacte qu'ils ont conclu avec Dieu ; tu as « toujours respecté ce dépôt sacré. Peux-tu sacrifier « ton passé, faire bon marché de tant de vertus, ou per-« mettre à des parvenus, guidés par l'intérêt, de le « faire ? C'est une imposture, que de clamer au monde « entier qu'on représente tout le peuple algérien, et que « le peuple serait heureux d'immoler au mythe de la « naturalisation, sa nationalité arabo-berbère, ses croyan-« ces, son passé, tout ce qui constitue son honneur. « O Peuple ! Tu as donné à la France des preuves de « ton dévouement. Tu mérites une récompense. Cette « récompense tu l'obtiendras. Mais elle ne saurait être « liée à ta naturalisation » (1).

Comment remédier à cette défaillance de l'Islam algérien ? Cheikh Benalioua, se plaçant sur le terrain du dogme, estimait que c'est dans la religion elle-même qu'il faut trouver les moyens de la ranimer. Il veut rendre à l'Islam sa primauté. Il le situe à la source de toute la civilisation occidentale. Il y inclut toute la philosophie moderne, une éthique raffinée, une large pitié sociale (2). Besoin n'est pas, pour l'humble fidèle, de se plier aux philosophies de l'Occident. L'Islam est doué d'une richesse inépuisable. Il reste transcendant, éternel, suprêmement bienfaisant. Et c'est du Coran que viendra la régénération (3). Mais que, d'abord, la France comprenne le Mahométisme ; c'est son devoir, puisque « la moitié de « son empire est musulman. L'Islam fait partie de la « France ; celle-ci est, par suite, obligée de lui faire

(1) *Balagh*, 6 octobre 1933. Il condamnait au même titre la naturalisation et les mariages mixtes. Cf. numéros des 30 août, 6 septembre, 4 octobre, 13 décembre, 20 décembre, 27 décembre 1929 ; 3 janvier, 17 janvier, 6 novembre 1930.

(2) *Balagh*, 24 décembre 1926, 23 janvier 1931, 23 octobre 1931.

(3) *Balagh*, 26 février 1932.

« confiance, tout comme à ses autres fils dévoués; sans « quoi la vie de cette agglomération de races et de reli- « gions serait toujours troublée. La méfiance est due à « l'ignorance des vérités islamiques, et aussi, au fait « que cette religion est considérée à tort par la grande « majorité des occidentaux comme un assemblage d'anar- « chistes dont la devise religieuse est l'effusion du « sang » (1). Il faut ensuite que les Musulmans retrouvent le sentiment de la fraternité intraconfessionnelle. Qu'ils soient unis, dans le temps comme dans l'espace. Cela, Ibn Séoud l'a gravement méconnu, en ne se portant pas au secours des Tripolitains « opprimés par l'Italie » (2). Et Benalioua publiait un sermon véhément à ses coreligionnaires pour les inviter à s'unir et à s'aimer. « On n'est supérieur que par la crainte de Dieu « et par les vertus islamiques. Etre supérieur par sa « vertu n'implique ni suppression d'égalité quant à « l'instruction,ni l'éducation et le devoir d'être un guide « probe dans la bonne voie. Cette fraternité nous impose « le devoir d'appliquer l'égalité des droits qu'a chacun « en ce monde et en l'autre. Nous devons donner à nos « frères l'enseignement vrai. Empêchez donc vos deux « frères d'être ennemis ; évitez leur inimitié et la colère. « Faites qu'ils soient liés par la fraternité islamique et « nationale. N'ayez en vue que la fraternité religieuse « et les liens qui unissent les hommes ; Dieu vous récom- « pensera, si vous parvenez à améliorer les rapports « entre vos frères et vous. Votre Livre recommande sans « cesse la fraternité islamique. En appliquez-vous les « principes ? Ne l'affirmez pas ; car nous vous voyons « ennemis les uns des autres, vous haïssant, vous tour- « nant le dos, vous abandonnant sans secours, vous

(1) *Balagh*, 14 janvier 1927.

(2) *Balagh*, 4 décembre 1931. « Le roi Ibn Séoud lui-même en « qui la communauté musulmane avait mis tout son espoir, a tou- « jours gardé le silence. Nous n'avons plus à espérer qu'en Dieu. »

« maudissant, vous dénigrant. Vous vous accusez mu- « tuellement d'impiété et vous ne respectez pas les fem- « mes des autres. Vous êtes heureux lorsque le mal « atteint l'un de vos frères. Vous aidez les bandits con- « tre vos frères. Vous vous trahissez les uns les autres. « Vous vous rendez coupables des actes réprouvés par « la Loi. Est-ce là la fraternité islamique ? Vous méses- « timez la haute valeur de cette fraternité qui pourtant « vous relèverait ; appliquée, elle vous donnerait la « prospérité, le succès, la maîtrise ; la gloire, si vous « marchiez coude à coude avec des sentiments frater- « nels. Mais le destin nous est contraire, — Dieu seul « a le pouvoir de changer toutes choses — et nous « n'obéissons ni aux prescriptions de la religion, ni à « celles de la vraie humanité. O Croyants ! Les peuples « ne sont arrivés aux sommets de la gloire et de la sou- « veraineté que par la fraternité, la solidarité, le respect « dû aux Chefs, par l'assistance aux faibles. Ces peu- « ples ont sacrifié ce qu'ils avaient de plus cher..... Au « secours ! Au secours de vos frères faibles, misérables, « avilis. Vous rendrez compte à Dieu de ce que vous « aurez fait pour eux. Croyants, craignez Dieu. Un mê- « me sang coule en leurs veines et dans les vôtres. Ne « les abandonnez pas à l'insulte, à l'injure, à la médi- « sance, à la diffamation, au mépris, à la moquerie, à « l'avilissement. Vous avez tous une même âme, une « même origine. Un homme sensé voudrait-il du mal à « l'un de ses propres organes ?... Vous ne serez croyants « et frères, que si vous vous aimez les uns les autres, « que si vous vous assistez pour la défense de notre « race et de notre foi, quand bien même ce combat vous « coûterait la vie. Il n'est pas défunt, celui qui est mort « pour la renaissance de ce qui fit sa gloire et sa no- « blesse..... » (1).

(1) *Balagh*, 5 juin 1931.

Benalioua, on le voit, a été l'un des précurseurs de ce que l'on a appelé le mouvement néo-wahabite algérien (1). Il en avait, à l'avance, défini et délimité le programme. Ce n'est que plus tard, après sa brouille avec Benbadis et Tayeb El Okbi, qu'il rompit violemment avec la nouvelle école. Il lui reprochait son intransigeance, son fanatisme, ses gaucheries dialectiques. Il pensait que, par ses prétentions politiques, elle compromettait la cause musulmane en Afrique du Nord. On peut dès lors surprendre dans son œuvre une réaction assez vive. Marabout, il revient à la défense de ce maraboutisme qu'il avait d'abord attaqué en ses basses manifestations. Manarien de grande classe, il combat le manarisme algérien. « Il serait souhaitable que le Moghreb évoluât dans le « bon sens, et non sous l'impulsion que veulent lui don- « ner les Ulémas du groupe Benbadis ; ceux-ci font la « guerre aux marabouts, sans se douter, qu'en détrui- « sant les croyances populaires, ils favorisent la propa- « gande des missionnaires... » (2).

Sa lutte contre les « Ulémas » algériens — qui l'attaquent sans merci, l'appellent Cheikh Houloul ou Cardinal tuberculeux — devient de jour en jour plus âpre. Il abandonne les positions avancées qu'il avait d'abord occupées. Il se replie sur l'Islam traditionnel et s'improvise défenseur du Malékisme algérien. Son style devient âpre, mordant, hérissé de pointes. « La religion inter- « dit-elle le prêt à intérêt et l'usage de l'alcool ? les Ulé- « mas hypocrites les tolèrent. La religion prohibe-t-elle

(1) Il vise à la rénovation et à la diffusion de la langue arabe, à la propagation de l'Islam et à sa défense, à son épuration doctrinale par la lutte contre le maraboutisme, à la fraternité interislamique. Sur les tendances du Wahabisme, du Manarisme et des Salafya, en général, voir surtout le cours professé par M. L. Massignon. MONTAGNE : *L'Evolution des pays arabes*. H. LAOUST : *Le réformisme orthodoxe des Salafiya* in *Rev. des Etudes Islamiques*, 1932, II, 175 et s. Pour l'Algérie, articles de DESPARMET et J. MENAUT in *Bull. Afrique Française*, 1933 à 1935.

(2) *Balagh*, 2 juin 1933.

« la naturalisation et le port du chapeau ? Ils les auto- « risent. La religion prescrit-elle la récitation du Coran « dans les cérémonies funèbres ? Ils contestent cette « prescription et la combattent. La religion recommande- « t-elle d'honorer les prophètes et les Saints ? Recom- « mande-t-elle d'implorer leur intercession ? Ils accu- « sent d'hérésie tout croyant qui suit ces recomman- « dations..... » (1).

Il pense que l'Islam ne se rénovera point par les Réformistes, en qui il ne veut plus voir que des ambitieux gagnés par le siècle et sans véritable spiritualité. C'est au peuple qu'il s'adresse, ce peuple qu'il aima profondément et dont il espérait le réveil religieux. Mais les intermédiaires entre la masse et lui, ce sont ces marabouts qu'il a maintes fois combattus. Il leur propose une croisade islamique pour revigorer les âmes défaillantes. Et à diverses reprises, il inséra dans le *Balagh*, son appel hautain : « Messieurs, il ne me convient pas « de me dresser devant vous pour vous rappeler vos « devoirs, ni de vous faire des avertissements, cependant « que votre rôle consiste à exhorter le monde et à le diri- « ger dans la voie droite, si je n'avais constaté de la « défaillance dans l'exercice de votre autorité et des « symptômes de désagrègement dans votre communauté. « Certains parmi vous se livrent à une besogne qui n'est « compatible ni avec votre rôle de prédicants, ni avec « votre mission de semer la bonne parole.

« Votre position aux yeux de tout le monde est très « élevée et votre dignité la plus haute. Dieu vous a don- « né un aspect qui inspire au public une vénération « mêlée de crainte ; il vous a coiffés de l'auréole de la « puissance et de l'honneur et vous a mis à même d'exer- « cer un prestige très étendu ; vos signes sont des ordres ; « vos avis sont des sentences ; votre parole est écoutée,

(1) *Balagh*, 3 novembre 1933.

« votre volonté exécutée. Quelle en est la raison ? Est-ce « une force en soi qui s'exercerait sur le public et l'atti- « rerait naturellement ? Ou bien réside-t-elle dans une « vertu d'ensemble qui ferait que votre communauté « lui doit d'être vénérée. Non certes. La seule raison « réside dans vos rapports avec Dieu et dans le fait que « vous appartenez à son entourage ; seule cette attitude « vous procurera une gloire et une autorité que ne pu- « rent atteindre les plus grands conquérants.

« Comment pouvez-vous donc, Messieurs, renoncer « délibérément à ce prestige venu de Dieu ?

« Ce que nous espérons de vous, c'est de réunir vos « efforts pour renforcer la croyance chez les musulmans, « et surtout là où s'exerce votre ascendant ; vous forti- « fierez leur âme et ils vous donneront la foi de répon- « dre à toutes les exigences de leur religion : ils prati- « queront ce qu'elle juge licite et s'écarteront de ce « qu'elle interdit.

« Vous agirez ainsi dans le but de faire recouvrer au « peuple sa gloire, et celle-ci réside dans la religion, de « sorte qu'en insufflant une vie nouvelle aux personnes « et aux collectivités et si, grands et petits s'imprègnent « des préceptes de l'Islam, nous aurons tout obtenu. « C'est le moindre que nous puissions attendre de vous, « Messieurs, et je ne crois pas que vous soyez incapables « de l'accomplir. Quant à celui qui refusera d'exercer « son prestige pour l'accomplissement de cette mission, « Dieu le lui retirera.

« Il serait indigne de vous voir agir contrairement « aux exigences de votre condition qui vous a valu cette « autorité connue de vous-mêmes et du public. Je ne « puis excuser votre communauté ni l'accuser en cas « de défaillance. Je dis seulement que parmi vous il y a « des despotes et d'autres qui le sont moins ; en « général, vous êtes faibles par rapport à la puissance « de vos ancêtres qui dormaient très peu la nuit, com- « me le dit le Coran.

« Je vous rappelle ce hadit : « Cette religion est née « dans l'indifférence et elle y retournera ». Actuelle- « ment, le monde semble retourner aux périodes de la « préhistoire ; vous n'ignorez rien des événements qui « se sont déroulés au cours des siècles qui ont suivi « l'hégire. Quelle va être votre attitude devant les dan- « gers qui vous menacent dans ce que vous avez de plus « cher, c'est-à-dire votre religion ? Etes-vous prêts à « les conjurer ou bien vous résigner ? Si pour vous « l'alternative se ramène à la résignation, vous aurez « failli à vos devoirs envers la chariaâ. Le Prophète, « diriez-vous, prêchait la résignation. Oui, mais pas pour « ce qui touche au prestige de la religion. La mission « que vous remplissiez hier n'est pas celle qui vous « incombe aujourd'hui. Hier, la religion était dans l'épa- « nouissement de sa gloire, elle vous couvrait de son « prestige ; aujourd'hui elle est étrangère ; elle laisse « indifférents ses sectateurs ; elle est menacée et vous « appelle à son secours. Pouvez-vous l'aider et l'assis- « ter ? Si oui, dépêchez-vous et faites vite et rappelez- « vous ces paroles de Dieu : « Si vous aidez Allah, il « vous aidera et raffermira vos pas » [1].

Mais son initiative n'aboutit pas. S'il parvient un moment à fédérer le maraboutisme contre les réformistes, il sent vite les jalousies de ses collègues inquiets des grands progrès de sa confrérie. Dans un dernier appel d'une allure magnifique, il laisse entrevoir une mélancolie fière et désabusée : « Vous devriez donc, ô chefs « de Zaouias, vous appliquer à faire de vos personnes « et de vos affiliés des soufis purs de toute souillure. « Sinon, nous et vous, craignons que le verset suivant « ne nous soit appliqué : « Vous encourrez la grande « haine de Dieu, en ne faisant pas ce que vous prêchez ». « Votre situation alors que vous vous donnez des appa-

(1) *Balagh*, 7 juin 1929. Plusieurs fois reproduit jusqu'en 1933.

« rences soufistes, m'autorise à vous exhorter à un relè-
« vement moral. Le peuple ne vient à vous que parce que
« vous devez lui faire connaître Dieu..... C'est par là que
« vous avez mérité autrefois et que vous êtes fiers de
« porter le beau manteau islamique parmi l'élite et le
« peuple. Qu'elle serait belle, cette tunique, si vous la
« portiez encore le Jour où la Vérité sera reconnue et
« où l'imposteur et l'homme sincère apparaîtront devant
« Dieu » (1).

La dogmatique de Benalioua reste, sauf quelques déviations, dans la lignée acharienne. Nul mieux que lui ne sut concilier la théocentrie rigoriste de l'Islam, avec un émanatisme indéfiniment poursuivi. Pourquoi modifier les dogmes ? Ils sont nécessaires aux hommes, enrichis d'une vénération séculaire, et, en tout état de cause, sans cesse vivifiés par l'interprétation ésotérique chère à Benalioua. Et d'ailleurs, n'évoluent-ils pas d'eux-mêmes ? Ils affirment l'éternelle continuité de Dieu dans la mutabilité des doctrines.

L'eschatologie. — L'eschatologie coranique est, on le sait, anthropomorphique. C'est une eschatologie de désert, de sable stérile et brûlant, une eschatologie assoiffée de fraîcheur et de verdures, qui ouvre aux bienheureux un au-delà de sources vives, de houris, de voluptés corporelles (2). On a observé à cet égard : « Il serait puéril
« de nier la nature sensuelle de ces jouissances, mais
« il serait au moins étrange de concevoir que des êtres
« doués d'un corps, n'aient point à accomplir toutes les

(1) *Balagh*, 26 juin 1931.

(2) *Coran*, 262 versets. Les plus anthropomorphiques : V, 88 ; XIV, 28 ; XV, 45-47 ; XVIII, 30 ; XIX, 63 ; XXII, 14-23 ; XXXVI, 56-57 ; XXXVII, 41 et s. ; XLIII, 70-71-72-73 ; XLIV, 52 et s. ; XLVII, 16-17 ; LII, 19 et s. ; LIV, 54 ; LV, 46 et s. ; LVI, 8 et s. ; LXXVI, 5 et s. ; LXXVIII, 32 et s. ; LXXXIII, 23 et s. ; LXXXVIII, 10 et s. ; II, 23 ; IX, 73 ; XIII, 35.

« fonctions inhérentes à leur nature, s'ils ne font aucun
« tort ni aucune violence à leur prochain. Ces besoins
« sont, en somme, la conséquence inévitable d'un orga-
« nisme dont Dieu est le seul auteur » (1).

Achari et beaucoup de théologiens ne se sont guère élevés au-dessus d'une exégèse lourdement littérale. Les Motazélites et les penseurs soumis aux traditions hellénistiques ont donné du Paradis et de l'Enfer musulman, des interprétations plus spiritualistes (2). Dans ses entretiens confidentiels, Benalioua commentait l'opinion halladjienne : il y a les Elus *bien-aimés,* gratifiés de la pleine volupté béatique, et le *commun des croyants,* les simples ritualistes, les humbles serviteurs du texte, qui retrouveront seulement le paradis d'Adam (3). Le Cheikh ajoutait que les premiers disparaissent dans l'irradiation divine, avec la jouissance ineffable d'être enfin réunis à la Substance infinie.

Il pensait, avec Achari, qu'il n'y a pas de peine éternelle (4). Il approuvait Ghazali qui réduit le « pont », fin comme un cheveu et plus tranchant qu'un sabre, d'où les réprouvés tombent dans l'Enfer, au symbolique sentier où, entre leurs tendances contradictoires, cheminent péniblement les justes (5).

Les obligations fondamentales du Croyant. — Il y a, écrit-il, cinq obligations dans l'Islam : *la chahada* (profession de foi musulmane), *la prière, la dîme, le jeûne, le pèlerinage.*

(1) HOUDAS, *L'Islamisme*, 85.

(2) MASSIGNON, *Halladj*, II, 689 et s.

(3) *Ibid.* 694 et s.

(4) Dieu peut toujours pardonner. *Coran*, IV, 116. « L'éternité du châtiment n'existe pas pour le Musulman », quelles que soient ses fautes, pourvu qu'il ait sincèrement professé la Chahada. (Houdas, op. cit. 81-82). Dans le même sens, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Institutions Musulmanes*, 1re édit. 64.

(5) Mednun, 126, cité par CARRA DE VAUX, *Djahannam*, in *Encycl. Islam*, 17e liv. 1.026.

On voit que Benalioua, comme beaucoup de sunnites, ne retient pas la *Guerre Sainte* (1). L'Islam, dès son premier éveil, a soigneusement distingué entre les diverses formes du *Djihad.* Le prophète disait déjà au soir d'une razzia : « Nous sommes revenus du petit djihad, pour entreprendre le *grand djihad contre soi-même* ». Bref, la plus haute signification de ce terme, c'est la lutte contre nos propres passions, contre nos tendances à l'incrédulité et au polythéisme. Cheikh Abdou a rendu cette distinction familière. Son *Rissalat al Tawhid,* d'une inspiration à la fois si libérale et si orthodoxe, consacre tout un chapitre à démontrer que l'Islam s'est surtout propagé par des moyens pacifiques (2). Benalioua partageait ces opinions. Il haïssait, d'ailleurs, la violence. Il ne croyait guère à une conjuration européenne contre le Mahométisme. Rien, disait-il, ne menace plus l'Islam que certains Musulmans.

La Chahada. — Benalioua admet, contrairement à l'opinion de beaucoup de théologiens classiques, que la « Chahada » peut être, à défaut de l'arabe, dite dans une autre langue. « Le responsable, écrit-il, doit témoi-« gner qu'il n'y a d'autre Dieu que Dieu et que Moham-« med est l'Envoyé de Dieu.... en arabe, si cela lui est « possible. Sinon, il prêtera le même témoignage dans « une autre langue, car le but en cela est la reconnais-« sance de l'Unité de Dieu et de la mission de Moham-

(1) C'est, d'ailleurs, plus un devoir collectif qu'un devoir individuel. Cf. Gaudefroy-Demombynes, *Inst. Musulmanes*, 109 et s.

(2) *Rissalat al Tawhid*, trad. Michel et Moustapha Abdel Razig, 123 et s. « Nous voyons que la rapidité avec laquelle s'est répan-« due la religion musulmane, et l'empressement que mirent les « gens de toutes les religions à se convertir à elle, sont dus à la « clarté de ses dogmes, à la facilité de ses préceptes et à l'équité « de ses lois... Il ne se passa pas beaucoup de temps qu'on vit « des foules nombreuses appartenant aux différentes religions, « adopter ses dogmes en toute connaissance de cause et sans qu'il « y eut une épée derrière lui, ni un prédicateur le précédant... » (p. 128) cf. également 116 et s.

« med..... » (1). Le Cheikh nous avoua ne voir aucun inconvénient à la traduction du Coran en français, voire en berbère. Quelle hardiesse ! le Coran est un livre révélé, et dans la langue de Dieu. Il y a même toute une science de la récitation, qui règle l'articulation consonantique, le rôle des gutturales, la nasalisation, la durée de la pause après chaque verset (2). Et l'on se souvient des furieuses polémiques qui accueillirent la traduction du Coran en langue turque. L'Université d'El Azhar nomma une commission d'Oulémas pour élucider le problème. Après de longues délibérations, on émit l'avis « que la « traduction *explicative* du sens du Coran est permise, « à la condition que cette traduction ne prenne pas le « nom du Coran tout court..... Mais la *reproduction du* « *Coran mot pour mot n'est pas permise*..... » (3).

La prière. — C'est ici que Benalioua a apporté au malékisme algérien certaines dérogations (4).

« La prière, écrit-il, est considérée comme la parole « de l'homme adressée à Dieu » (5). Mais elle doit être un élan du cœur. Benalioua proscrivait le formalisme ritualiste qui a remplacé, pour beaucoup de Musulmans algériens, la fraîche spontanéité de l'oraison. Il estimait, avec Halladj, « que les rites du culte ne sont pas l'essen-« tiel de la religion ; ils en constituent les moyens, ce « sont les instruments que Dieu nous fournit pour « atteindre aux réalités » (6). *La religion,* disait-il, *n'est qu'un guide* (7). La prière n'est pas un mimétisme sans pensée. Il faut penser et sentir Dieu. L'élément capital,

(1) Benalioua, *Guide*.... 5.

(2) Cf. Ben Cheneb, *Tadjwid*, in *Encyc. Islam*, liv. K. 631 et s.

(3) *El Ahram*, 6 mars 1932.

(4) Pour la prière, cf. Wensinck, *Salat*, in *Encycl. Islam*, liv. B. 99 et s.

(5) *Guide*..., 8.

(6) Massignon, *Halladj*, II, 775.

(7) Interview du *Petit Oranais*, 6 janvier 1924.

c'est la présence attentive du cœur, le *hudur al Kalb* de Ghazali [1]. Mieux vaut, concluait le Cheikh, une oraison sans génuflexion, qu'une génuflexion privée d'âme.

Les canonistes algériens reprochent à Benalioua ses infractions au formalisme traditionnel.

a) Et d'abord, il ne parle pas de la *Sutra*. « .....Le « fidèle s'assure qu'autour de lui le sol n'est point souil- « lé et qu'il peut y accomplir valablement les rites de « la Prière : il limite son enceinte sacrée en fichant à « terre devant lui sa lance, disent les anciens textes, « ou simplement en y plaçant tout objet bien visible : « c'est en deçà de ce point qu'il posera son front sur le « sol dans la prosternation. Si un être humain ou un « animal passait dans cet espace consacré, durant sa « prière, celle-ci serait nulle » [2]. Telle est la *Sutra*. Benalioua n'en fait mention nulle part, bien qu'il y satisfît personnellement.

b) Il n'est pas assez rigoureux quant à l'heure des cinq prières obligatoires. C'est ainsi qu'il admet la validité du *dhor* jusqu'au moment de l'*âseur* [3]. Il écrit, d'autre part : « Quel que soit le moment que le respon- « sable ait choisi dans la latitude qui lui est laissée, « il est considéré comme ayant fait ses prières en leur « temps » [4].

Or, l'horaire de l'oraison a été très soigneusement fixé. Et il y a là beaucoup plus qu'un scrupule de minutieuse liturgie. « De peur que les prières musulmanes, coïn- « cidant avec un phénomène solaire, soient prises pour « des actes d'idôlatrie à l'adresse du soleil, on a prescrit « aux fidèles de ne commencer leurs oraisons du *çobh*

(1) Wensinck, *Salat, op. cit.* 108.

(2) Gaudefroy-Demombynes, *Inst. Musulmanes*, 69. Houdas, *L'Islamisme*, 124. Wensinck, *op. cit.* 102.

(3) Elle doit avoir lieu, réglementairement, aussitôt après midi. Cf. Gaudefroy Demombynes, *op. cit.* 66-67.

(4) *Guide.....* 8.

« et du *maghreb* que quelques instants après le lever et « le coucher de l'astre. De même pour le *dohor*..... » [1]. Sans doute, admet-on pratiquement un certain délai pour la prière ; mais les rigoristes reprochent à Benalioua d'avoir été trop libéral à cet égard et d'autoriser ainsi la confusion des salat dans le temps.

c) Benalioua a démenti plusieurs fois le fait que, pendant la prière, ses disciples se tournent vers Mostaganem et non vers la Mecque comme le veut la tradition musulmane. Il a lui-même, dans son *Guide,* insisté sur l'obligation de regarder dans la direction de la Ville sacrée [2]. Il est cependant prouvé que beaucoup de ses Khouans, ceux du département de Constantine notamment, s'orientent pour prier vers Mostaganem [3]. Et Hassan Ben Abdelaziz, n'écrit-il pas en toutes lettres, dans son apologétique aliouenne : « Mostaganem est devenue la Kibla pour les pèlerins » [4].

d) La tradition malékite algérienne a soigneusement réglementé les poses successives du croyant durant la prière. Il doit réciter la Fatiha debout, les mains allongées. Or, et c'est sur ce point qu'il a été le plus vivement attaqué, Benalioua prescrit de « placer les mains *sur la poitrine,* tenant avec l'index et le pouce de la main droite le poignet de la main gauche » [5]. Il conseille même le croisement des bras. C'est là une pratique des Hanéfites et le Cheikh a dû se défendre, pour légitimer son attitude, dans son livre *Nour El-Atmid Fi ouda el yed ala el yed.* On lui a reproché de pratiquer le *Kabd* (qui consiste à saisir la main gauche de la droite

(1) Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mitidja,* in *Rev. Africaine,* 1er trim. 1918, 33.

(2) Pp. 6 et 9.

(3) Rapport Préfet Constantine 13 juillet 1921. Note d'un notable indigène, 3 juin 1927.

(4) *Qaoul El Maarouf,* 24.

(5) *Guide...,* p. 10.

dès le début de la prière), aussitôt après la formule sacramentelle « Allah Akbar », abandonnant ainsi le *sedl* par lequel on ramène les bras dans le sens vertical (1). Quoi qu'il en soit, la plupart des affiliés de Benalioua croisent les bras sur la poitrine avant le premier rekaâ (2).

Aucune innovation quant à la dîme, au jeûne et au pèlerinage (3). Mais le véritable croyant, suivant Benalioua, ne doit pas perdre de vue que ces obligations enveloppent un sens mystique secret. Le jeûne, c'est l'extinction des désirs humains pour mieux recevoir Dieu, le dépouillement psychologique qui permet de recueillir une parcelle du souffle divin. Le pèlerinage, c'est l'itinéraire vers l'Un, avec ses rites consacrés qui comportent tous une signification symbolique. Aller à la Mecque est louable disait le Cheikh ; mais c'est surtout le voyage de l'esprit vers la maison d'Allah qu'il faut réaliser. C'est l'*ihram* de la pureté qu'il faut revêtir. C'est le péché qu'il faut fuir, comme on fuit précipitamment d'Arafat. Et le Zemzem n'est que le puits de la Vérité éternelle où l'âme viendra toujours s'abreuver.

Le Christianisme et Benalioua. — Une importante question reste à résoudre : celle de l'adhésion de Benalioua au mystère chrétien de la Trinité.

Suivant un dessein qui lui est attribué, tant par certains Catholiques que par ses ennemis Indigènes, Benalioua songea à préparer une entente entre le Christianisme et l'Islam, en demandant au premier d'abandonner, ou du moins d'interpréter le dogme de la Trinité. Ce programme fut vivement discuté dans un Congrès, au sujet duquel la *Semaine Religieuse* d'Oran écrivait : « Ce Congrès est l'indice d'un esprit nouveau qui peut « rapprocher du Catholicisme les Musulmans, ou les en « éloigner, selon la direction qui sera donnée à ces « assemblées et à d'autres réunions du même carac- « tère » (1). On savait, d'autre part, qu'en visitant ses affiliés du département de Constantine, le Cheikh avait révélé son admiration pour l'Evangile, et manifesté l'intention de le faire traduire en arabe vulgaire pour le divulguer dans les douars (2). On signalait aussi ses relations amicales avec certains ecclésiastiques. L'un de ses critiques les plus acharnés blâma l'usage de l'encensoir dans les cérémonies alliouennes, et le fait que les Khouans du Cheikh tiennent ostensiblement le chapelet à la main, au lieu de le porter suspendu sur la poitrine (3). En même temps, les néo-wahabites algériens l'accusaient, toujours à propos du chapelet, de propager là une *bîdaâ* non prévue par le Prophète (4).

Il est, en somme, arrivé à Cheikh Benalioua la même aventure qu'à Ghazali à qui on a, de nos jours, attribué, un peu précipitamment sans doute, l'acceptation de la Trinité chrétienne. M. Louis Massignon, se référant à un manuscrit de Constantinople dont il a publié l'analyse et des extraits caractéristiques, montre que cette

(1) Rapport d'Aflou, 3 octobre 1921. Cette obligation paraît démentie par les prescriptions du *Guide*.

(2) Rapports Préfet Constantine 13 juillet 1921, Préfet Alger, 25 août 1921. Renseignements sur Benalioua de Mostaganem, 27 août 1921. Rapports Préfet Constantine, 2 août 1930 ; Préfet d'Oran, 14 juin 1930.

(3) *Guide*, 17 et s.

(1) *Semaine religieuse* d'Oran, 8 février 1930.

(2) Rapport Préfet Constantine, 13 juillet 1921

(3) Atsman Ben El Mekki « *El Mirat Fi Idehar Ed dalalat* », Tunis, 1927, reproduit et critiqué dans le *Qaoul El Maarouf* de Benalioua.

(4) Suivant Goldziher, le chapelet serait d'origine hindoue, (*Vorlesungen*, 165). D'abord combattu dans l'Islam, Goldziher, *Dogme*..... 136. Cf. du même auteur, *Le Rosaire dans l'Islam*, in *Rev. Hist. Religions*, 1890, XXI, 295 et s. Il est à remarquer que chez les Derkaouas, ordre auquel fut d'abord affilié Benalioua, le chapelet doit se porter au cou. (Rinn, *Marabouts et Khouans*, 233).

assertion repose sur « un blocage intentionnel et rusé » de citations par le jacobite Ibn Al Tayeb (1).

Inutile de rappeler la condamnation formelle de la Trinité prononcée par le Coran (2). La Trinité est une forme du *Shirk*. C'est l'association d'un compagnon à Dieu, une modalité du polythéisme. Ce n'est pas une Unité, c'est un tri-théisme. Si, comme l'a constaté M. Bjorkman, le concept *shirk* n'apparaît guère dans les sourates de la période mekkoise, il va ensuite en s'accentuant dans le livre sacré (3). L'Unité divine, vidée de toute hypostase, est la pierre de touche de l'Islam. « L'évolution de ce concept dogmatique primitif, telle « qu'elle apparaît dans le hadit, a conduit à flétrir com- « me *shirk* non seulement l'altération extérieure de la « foi à l'unité de Dieu, mais encore toute espèce de « culte qui n'est pas une fin en soi » (4). La Chahada affirmation de l'Unité divine, n'aurait d'autre sens que la négation explicite de la Trinité (5).

---

(1) L. Massignon, *Le Christ dans les Evangiles selon Ghazali*, in *Rev. des Etudes Islamiques*, 1932, IV, 523 et s. Répondant, d'autre part, à M. Asin Palacios sur la prétendue reconnaissance par Ghazali de la dogmatique chrétienne, M. Massignon montre que le texte invoqué par M. Asin Palacios est un « simple exercice d'hygiène mentale » tendant non à mettre Jésus à la place du Prophète, mais à habituer le Musulman à une conception sans cesse plus épurée du monothéisme (p. 524).

(2) Nombreux versets parmi lesquels : IV, 116, 169 ; V, 77 ; VI, 94, 152 ; IX, 31 ; X, 19, 29 ; XIX, 84 et s. ; XXIII, 93, 94 ; XXXI, 12 ; XXXIX, 4, 39 ; CXII.

(3) Walther Bjorkman, *Shirk*, in *Encycl. Islam*, liv. G. 393.

(4) Goldziher, *Dogme...* 37, « Le Qoran ne considère pas en « Jésus, le Mystère de l'union hypostatique, mais seulement la « réalisation de l'union mystique.... » (Massignon, *Halladj*, II, 498, note 4). Cf. de Lanversin, *Apologétique*, in *Terre d'Islam*, janv.-février 1934, 21 et s.

(5) « Dans la poésie de Mhammed Ben Abd-er-Rahman, fonda- « teur des Rahmaniya, l'homme aux deux tombeaux, Bouqobrîn, « dont la zaouia est à Bounoh, en Kabylie, on y définit ainsi « la « Djalâla » ou récitation des milliers de fois, par les « Khouans « (adhérents de la Confrérie) de la « formule ou chahâda ». La « djalâla, lisons-nous page 97 de la Règle des Rahmaniya, a cette « signification : c'est la négation, dans la divinité, d'un autre que

Le Cheikh Benalioua fut, dès lors, inculpé de la plus grave hérésie de l'Islam.

Bien qu'il s'en soit âprement défendu et qu'il ait toujours excipé de son monothéisme, nous avons tenu à consulter l'un de ceux qui l'ont le mieux connu et avec qui il eut d'amicales et longues controverses. Nous donnons un extrait de la lettre qu'a bien voulu nous adresser le Père Giacobetti, des Pères Blancs.

« Saint-Cyprien (Algérie), le... mars 1936.

« .....Je vous dirai ce que j'ai eu à discuter avec le « Cheikh Benalioua avec lequel j'ai eu d'excellentes « relations, comme avec tous les chefs de zaouias que « j'ai rencontrés sur mon chemin.

« C'était au mois de juillet 1926. Appelé à Louvain, « pour une conférence sur les confréries religieuses « musulmanes, je rencontrai le Cheikh Benalioua qui, « lui, se rendait avec plusieurs « foqarâ » de sa confrérie « à l'inauguration de la mosquee de Paris.

« Assis sur une peau de mouton, il se reposait sur le « pont des secondes du bateau qui nous transportait à « Marseille.

« Nous causâmes longuement et amicalement.

« Le Cheikh me montra un ouvrage qu'il préparait « sur l'entente entre Français catholiques et musulmans. « Dans ce but il avait fait deux collections de textes.

« La première renfermait les textes du Coran qui « parlent de tolérance et de bonté envers les contradic- « teurs de Mohammed, au début de sa « mission », « lorsqu'il essayait d'attirer à lui juifs et chrétiens. Je

---

« Dieu. « ma'anâ (lâ ilaha ill-Allah) nafî al-ouloûhiya'an ghaîrihi « ta'âla ». Et l'auteur ajoute : « Cette formule est la citadelle « inexpugnable de l'Islam : « h'açan h'ouçîn ». « C'est ma forte- « resse, dit Moh'ammed ; et qui entre dans ma forteresse est à « l'abri de mes châtiments (c'est-à-dire de l'enfer) ». (Père Giacobetti, in *Union catholique indigène*, août 1935, 3).

« lui demandai comment il interprétait le verset « du « sabre » qui abroge tous ces versets. Il ne sut que me « répondre.

« Dans la seconde, il avait réuni tous les témoignages « des auteurs « savants et philosophes » européens qui « ont rendu à l'Islam un tribut d'admiration. On sait « combien sont précieux, aux yeux des musulmans si « pauvres en preuves de leur religion, ces éloges portés « par des étrangers en sa faveur.

« Il me demanda si je ne pouvais pas collaborer avec « lui pour lui traduire en français ces différents textes. « J'acceptai en principe.

« Pour terminer notre conversation amicale, le Cheikh « me demanda si les chrétiens ne pourraient pas s'enten- « dre avec les musulmans pour ne former qu'une seule « religion (1).

« Il me dit : « Renoncez au mystère de la Trinité et « à celui de l'Incarnation. Plus rien ne nous séparera ». « En effet (c'est le P. Giacobetti qui parle), les musul- « mans, dans leur formule, nient explicitement la Tri- « nité : « Il n'y a de Dieu qu'Allah » signifie explicite- « ment d'après tous les savants de l'Islam : « Il n'y a « pas trois personnes en Dieu ». L'Islam feint de croire « que nous admettons trois Dieux et que nous sommes « polythéistes. Rien de plus faux. Le « Dieu unique » « de l'Islam, c'est la négation explicite de la Trinité.

« Par voie de conséquence, ils nient la divinité de « Jésus-Christ, que nous croyons être le Fils de Dieu « fait homme. Pour l'Islam, c'est un simple serviteur de « Dieu. Ses miracles éclatants ne comptent pas à leurs « yeux pour prouver sa divinité, alors que Jésus ne les « a faits que dans ce but bien spécifié.

(1) Préoccupation fréquente chez Benalioua. Rapport Préfet Constantine 13 juillet 1921. Témoignage de Mohammed Larbi Ben Belkacem, 27 décembre 1922. Note d'un notable indigène, 3 juin 1927. Rapport Sûreté départementale Alger, 19 septembre 1929.

« Je répondis à Benalioua que s'il voulait avoir cette « paix avec les chrétiens, il n'avait pas à leur demander « de se suicider. Car c'est cesser d'être chrétien que de « renoncer aux deux principaux mystères de leur reli- « gion.

« Il me répondit par cette explication ingénieuse : « Mais les Juifs de l'Ancien Testament ne croyaient pas « explicitement à la Trinité et, pourtant, ils étaient dans « la véritable religion.

« Oui, répliquai-je, ils n'avaient pas la notion expli- « cite de la Trinité, mais ce mystère a bien des points « d'appui dans la Bible et jamais les Juifs de l'Ancien « Testament ne l'ont nié comme le font les musulmans. « Les faits et les preuves de l'Evangile témoignent avec « la dernière évidence que Jésus s'est donné comme « Fils de Dieu et que le Saint-Esprit s'est manifesté « d'une manière éclatante.

« Nous nous quittâmes bons amis.

« Le Cheikh tint compte de notre conversation et en « parla dans ses écrits. Il n'avait pas oublié le passager « qu'il avait rencontré sur le pont d'un bateau..... ».

Ce témoignage est irrécusable. Benalioua, loin d'adhé- rer à la Trinité, en demandait au contraire l'abandon au christianisme. La vérité est que le Cheikh nourrissait, à l'égard de toutes les religions, une avide curiosité. Il semblait avoir, des données scripturaires, voire de la tradition patristique, des notions assez étendues. Il goûtait particulièrement l'Evangile de Jean et les Epitres pauliniennes. Son sens métaphysique, fort délié, lui permettait de concilier le concept de pluralité avec celui de l'Unité des trois « personnes » dans une identité consubstantielle. Il admettait la possibilité conceptuelle d'un Dieu. Il la rejetait toutefois. Mais sa compréhension fit croire à son adhésion.

Il n'en reste pas moins qu'il fut toute sa vie — com-

me beaucoup de mystiques musulmans — profondément troublé par la hantise de Jésus. Les Evangiles lui étaient familiers. Il s'était, au cours de patientes méditations, nourri de leur enseignement. Un jour qu'on analysait devant lui les conjectures de l'exégèse moderne, de Strauss à M. Guignebert, il révéla son dédain du criticisme religieux. Qu'importe, dit-il en substance, que l'Evangile de Jean soit ou non apocryphe et qu'on ne s'accorde pas sur les synoptiques ! Dieu n'a que faire de nos amusettes philologiques. La Révélation est bien obligée, pour se manifester, d'emprunter les mœurs et le vocabulaire d'une époque. Elle a procédé d'abord par miracles (1) pour frapper les sens grossiers d'une humanité primitive. Aujourd'hui, ses interventions vont plutôt à l'âme. Et Benalioua s'avouait vivement impressionné par le cas d'Ernest Psichari, le petit-fils de Renan, parti du dilettantisme agnostique de sa génération pour aboutir à la Foi.

(1) La théorie islamique du miracle : suivant Goldziher, le miracle est réservé à Dieu, le Prophète n'ayant à cet égard aucun pouvoir. GOLDZIHER, *Culte des Saints*, 259. Il cite divers versets : VI, 14 — XXXIII, 21, 45 — VII, 188 — VI, 50 — XVII, 95, 96. C'est la tradition et la dogmatique qui fit du Prophète un thaumaturge et devin (*ibid.* 263). Cf. IBN KHALDOUN, *Prolégomènes*, I, 189. Opinion d'Averroés, L. GAUTHIER, *Théorie d'Ibn Rochd*, 125 et s., 146 et s. Théorie de Baqilani, MASSIGNON, *El Halladj*, I, 365. Voici la théorie de Cheikh Abdou : « Rationnellement, le miracle « n'appartient pas à la catégorie de l'impossible, car il n'y a « aucune preuve qu'une déviation des règles de la nature, telles « que nous les connaissons, soit impossible... Etant donné le « dogme que le Créateur exerce Sa puissance et Sa liberté en « toute plénitude, il nous est facile d'admettre que rien ne « l'empêche de donner aux contingences la forme qu'il Lui plaît « et de les soumettre aux causes que son Omniscience a « fixées... » (*Rissalat Al Tawhid*, trad. MICHEL et Mustapha ABDELRAZIK, 58, 59). Abdou fait toutefois une réserve : Dieu seul et les Prophètes peuvent accomplir des miracles. On n'est pas tenu de croire aux miracles des Saints, p. 140.

LA CONFRERIE

Une précision est tout d'abord nécessaire.

La confrérie religieuse, de type oriental, n'existe pas en Algérie. — Avec de Neveu et Brosselard, apparaissent les premières études sur les zaouïas et les congrégations, que ces auteurs assimilent aux établissements ou associations confessionnelles de la Métropole. Plus tard, avec Rinn, Depont et Coppolani, la notion de confrérie se complique. On y incorpore le Soufisme d'où procéderaient les prémisses, la métaphysique, des « Tarikat » algériennes. On les convainc d'occultisme, d'ésotérisme, de panislamisme. Chaque Zaouïa devient, dans ce système importé d'Orient, un centre de conspiration xénophobe. Or, il n'y eut jamais en ce pays qu'un maraboutisme ramifié, qui s'est parfois organisé en associations, mais qui n'eut que de lointains reflets du mysticisme asiatique. Maraboutisme, d'une très riche hagiographie, mais sans préoccupations métaphysiques, engagé jusqu'à mi-corps dans la forte glèbe du Maghreb. Maraboutisme qui substitue au Dieu décharné de l'Islam des messages vivants de la Divinité. Maraboutisme qui carnalise l'Idée et la rend sensible au cœur. Borné, par exemple, et tout utilitaire !

Tel fondateur d'un ordre nouveau, eût-il l'orthodoxie d'un Achari, la divination pascalienne d'un Ghazali, sera moins estimé comme animateur d'une doctrine que comme fabricant d'un rituel. Mieux vaut, pour réussir, colorer un grain du chapelet, que de construire une apologétique hardie. Ici, Ghazali le subtil eût moins fasciné les foules que l'ignare Bou Baghla. Et si Benalioua suscita des enthousiasmes délirants, ce fut moins par sa théodicée, que par son irradiation personnelle.

Le maraboutisme absorbe la confrérie, la purge de ses ferments orientaux. Il la berbérise, la filtre, la tempère, la cloisonne. Rien de cette pieuse méditation idéaliste

qui se repaît, en Syrie, de la pensée d'un Abdelkader El Djilani. Mais la thaumaturgie, les cultes agraires, le naturisme ; pour tout dire, une religion de paysans, évidemment faciles au merveilleux, mais qui transposent dans la foi le réalisme rural de la race. Le Dieu champêtre prime tout.

Tel est le sens que nous donnons à la confrérie algérienne qui, dès la seconde génération, devient une simple association maraboutique, une *gens* groupée autour des descendants du fondateur.

Le choix d'un Maitre

Il est indispensable, pour le Néophyte, de choisir un Maître doué de l'investiture divine.

En effet, pour parvenir à la contemplation de l'Essence, éviter les pièges diaboliques, le débutant a besoin d'un directeur spirituel, porteur de l'Illumination. Suivant Margoliouth, Chadeli donnait à ses disciples la faculté de suivre un autre Cheikh (1). Mais il ne saurait y avoir d'individualisme dans la recherche de Dieu. Il y a, en effet, toute une patiente pédagogie théopathique, à laquelle le profès doit se plier, sous les ordres d'un chef expérimenté. « Méthode théorique et idéale.... pour gui- « der chaque vocation, en traçant un *itinérarium mentis* « *ad Deum,* menant à travers diverses étapes psycholo- « giques à la pratique de la Loi révélée jusqu'à la Réa- « lité divine » (2). Seul, Benalioua aurait pu être dispensé de cet apprentissage. « Car s'il a eu un directeur « spirituel, en l'occurrence Sidi Mohammed El-Hebib « El-Bouzidi, originaire de Mostaganem, *c'est pour obéir* « *à la règle.* Comme nous l'avons expliqué, ce patronage

---

(1) Margoliouth, *Shadhiliya,* in *Ency. Islam,* liv. E, 257.

(2) Massignon, *Tarika,* in *Enc. Islam,* liv. L, 700. Importante étude donnant la liste complète des confréries en 1929.

« est nécessaire et obligatoire, *même pour ceux qui, au* « *début de leur noviciat, peuvent atteindre les plus hau-* « *tes cimes des connaissances religieuses et doués de* « *l'illumination innée et exclusive* » (1).

Où le néophyte va-t-il chercher ce Maître spirituel ? Est-ce parmi les chefs des Zaouïas contemporaines ? Non. Bien avant les Néo-Wahabites, Benalioua et ses premiers affiliés ont fait une âpre critique des méthodes du soufisme algérien. Ils ont dépeint certains chioukh vivant exclusivement sur le prestige de leurs ancêtres, oublieux des nobles devoirs de l'Islam, acharnés à des basses intrigues d'intérêts et insoucieux de spiritualité. « L'avènement d'un Directeur spirituel qui continue la « chaîne des saints, est le plus heureux des événements « qu'on puisse saluer ; malheureusement, au lieu de « rechercher sa compagnie, les chefs de zaouïa se sont « écartés de cette obligation et se sont égarés dans « d'autres voies ; ils ont succombé aux mauvais pen- « chants de leur âme, sans vouloir comprendre les pré- « ceptes des saints défunts dont ils se réclament ; plus « navrant encore, ils les ont déformés et par une volonté « despotique, altéré les principes de leurs confréries cou- « vertes à l'heure actuelle de leurs dépravations » (2). Benalioua avait rapidement décelé l'évolution du soufisme algérien, vers une anthropolatrie qui introduit dans l'Islam des cultes agraires et naturistes, des rites de magie, tout un folklore local fortement teinté de paganisme. Les marabouts, en effet, ont pu être et ils restent encore, çà et là, d'actifs agents du prosélytisme mahométan. Mais leur descendance, plus profondément enracinée dans la glèbe berbère, y a puisé des ferments d'individualisme religieux et ce goût invétéré du schisme qui caractérise le Maghreb. Jaloux de leur fief spirituel,

---

(1) *Qaoul El Mâarouf,* 19.

(2) *Qaoul El Mâarouf,* 19.

les marabouts se révèlent hostiles à l'universalité d'une religion qui éteindrait leur prestige. Ils combattent les tentatives de rénovation et d'épuration qui mettraient leur primauté en échec. Et le véritable Islam n'a peut-être pas d'ennemis plus insidieux que ces saints locaux qui l'ont d'abord propagé, s'y sont installés, l'ont lentement désorientalisé pour le berbériser. Les marabouts ont désislamisé l'Islam (1).

« Avec impertinence, ils imputent leurs pratiques « ignominieuses à leurs pieux ancêtres, qui sont inno- « cents et qui n'avaient cessé durant leur existence « d'enseigner le bien. L'Imam Sidi Ahmed Et-Tidjani, « s'adressant aux générations de ses khouans, a dit : « Sachez que Dieu, dans sa prescience et l'exercice de « sa volonté, a voulu que les faveurs dont déborde sa « bonté aillent à l'aréopage des saints de chaque époque. « Celui qui court vers les vertueux de son époque, en vie, « membres de l'auguste aréopage, quiconque recherche « leur société et se réfugie en eux, reçoit par leur mé- « diation partie de ces faveurs ; s'il s'écarte des ver- « tueux de son temps, se contentant seulement des pré- « ceptes des saints défunts, il se met dans le cas du « récalcitrant qui se détourne d'un Prophète contempo- « rain, sous prétexte qu'il obéit aux lois des Prophètes « antérieurs : celui-là encourt l'hérésie » (2).

Un seul guide est possible à notre époque, l'unique dépositaire de l'Essence divine au XXe siècle.

« C'est l'illuminé par Dieu, la source des connaissan- « ces et des sciences mystiques, le pilier de la sagesse, « l'auteur éprouvé de miracles, le détenteur du grand

(1) Cf. à cet égard MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen*, 410. — Il va dans dire qu'il n'y a dans ces appréciations aucune intention péjorative. Nous notons seulement des tendances. Nous connaissons de très pieux marabouts, persuadés de leur parfaite orthodoxie et qui seraient désespérés de se sentir en marge de l'Islam.

(2) *Qaoul El Mâarouf*, 20.

« Nom et le seul capable de le révéler, *Abou El-Abbès « Sidi Ahmed Ben Mostefa Ben Mohammed Ben Ahmed « Ben Mohammed Ben El-Hadj Ali, lequel était connu « de son temps sous le nom de Benalioua....* (1). Nous ne « ne sommes pas de ceux qui se glorifient de servir un « saint parce qu'il aura atteint à la perfection ou accom- « pli des miracles et disposé de pouvoirs surnaturels. « Nous disons seulement qu'il est l'unique de son temps, « le seul directeur spirituel en vie, le seul qualifié pour « initier ses contemporains » (2).

L'histoire religieuse du Maghreb est pleine de ces vocations qui, par une étonnante loi d'équilibre, surgissent périodiquement, dans le temps et dans l'espace, comme si l'étroit réalisme de la race se libérait de la terre pour s'élancer vers le ciel. La Kabylie se paganise ; la vallée de la Seybouse oublie Dieu ; le bas Chéliff perd sa foi ; les montagnes de Boghari et la région de Mostaganem s'éloignent de l'Islam. Et l'on voit apparaître tour à tour Sidi Abderrahmane, Amar Bou Senna, Ben Tekouk, Cheikh Missoum, Benalioua, par une sorte de phénomène cyclique dont le rythme ne laisse pas d'être surprenant.

Encore faut-il s'imposer à la foule berbère, à la fois railleuse et crédule. Les apologistes de Benalioua s'y emploieront. « L'histoire est remplie des révélations de « ces fondateurs de Confréries qui appellent à Dieu et « par le chemin mystique mènent à l'Union. Notre Cheikh « Benalioua peut revendiquer en cela la plus large part. « En effet, par sa grande science et par ses grandes ver- « tus, il a obtenu, en un laps de temps très court, des « résultats tels que beaucoup de ses disciples sont arri- « vés à cet état de béatitude qu'on appelle « El-Ous- « soul ». Sa Confrérie étend, à l'heure actuelle, son « prestige sur toutes les contrées ; ses œuvres guident

(1) *Ibid.*, 11.

(2) *Ibid.*, 18.

« et éclairent les gens de toutes les provinces et surtout « l'Algérie et les pays voisins. De tous les recoins, les « pèlerins affluent en grand nombre pour recevoir, dans « la retraite (Khaloua) l'initiation et se rafraîchissent « dans la mer des réalités mystiques. Mostaganem est « devenue pour ces pèlerins la kibla. Grâce à ces révéla- « tions, les infidèles se sont convertis en grand nombre « à l'Islam. Au début de sa mission, notre Maître n'a-t-il « pas déclaré : « Le Prophète m'a dit, d'un langage « clair : « Je te fais triompher ». Ses contradicteurs, à « l'époque, lui avaient demandé la preuve de cette inter- « pellation. Cette preuve, c'est la naissance, le dévelop- « pement et l'extension spontanée de sa Confrérie » (1).

Mais cette ivresse d'apologétique ne suffit point. Encore faut-il que le Cheikh apporte ses titres de sainteté. Il convient qu'il justifie de la provenance de ses ondes spirituelles. C'est là qu'interviennent les « appuis » et la *chaîne mystique* qu'on a justement rapprochée de la *chaîne dorée* néo-platonicienne (2). La chaîne est double (*silsila, shadjara*) (3). Elle tend à « rattacher, comme cela « se fait dans les hadith, la chaîne des maîtres en mys- « tique à l'enseignement direct du Prophète » (4). Tous les chioukh algériens ont soigneusement, anneau par anneau, forgé leur *silsila*.

Si l'on croit ses fervents, Benalioua aurait pu s'en dispenser. N'a-t-il pas directement reçu l'investiture divine ? « *C'est le Prophète lui-même qui l'a, de vive* « *voix, chargé de sa mission* » (5). Qu'importe ! Hassan Ben Abdelaziz établit la double chaîne aliouenne. On constatera que si les prémisses spirituelles du Cheikh

(1) *Qaoul El Maarouf*, 23, 24.

(2) Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses Musulmanes*, 93.

(3) Massignon, *Tarika*, *op. c.*, 701.

(4) Massignon, *Tasawwuf*, in *Encyc. Islam*, liv. L, 718.

(5) *Qaoul El Maarouf*, 18.

plongent dans le Derkaouisme et le Chadelisme, le lignage diffère profondément de celui qui a été donné, pour ces deux confréries, par Rinn, Depont et Coppolani, et M. Odinot (1).

Silsila el Ouerd

« Le Cheikh Sidi Ahmed Ben El Hadj Mostefa Ben- « alioua, fondateur de l'Ordre, du Cheïkh Sidi Moham- « med Ben El-Habib El-Bouzidi, de Mohammed Ben « Kaddour El-Ouakili, de Sidi Mohammed Ben Abdel- « kader El-Bacha, de Abi Yazi El-Mouhadji, du grand « Maître *El-Arbi Ben Ahmed Darkaoui*, fondateur de « l'Ordre des Derkaoua, de Sidi Ali El-Djemel, de Sidi « El-Arbi ben Abdallah, de Sidi Kassem El-Khassassi, « de Sidi Mohammed Ben Abdallah, de Sidi Abderrah- « man El-Fassi, de Sidi Youcef El-Fassi, de Sidi Abder- « rahman El-Medjdoub, de Sidi Ali Sanhadji, de Sidi « Brahim El-Fah'am, de Sidi Ahmed Zerrouk, de Sidi « Ahmed El-Hadrami, de Sidi Yahya El-Kadri, de Sidi « Ali Ben Ouafa, de son père Sidi Mohammed Ouafa, de « Sidi Daoud El-Bakhli, de Sidi Ahmed Ben Attallah, de « Sidi Belabbès El-Marsi, de *Sidi Abou El-Hassen Ech-* « *Chadeli*, fondateur de l'Ordre des Chadoulya, de Sidi « Abdesselam Bnou Machich, de Sidi Abderrahman El- « Attar Ezzaïet, de Sidi Taki Eddine El-Fougeïr, de Sidi « Fakhr Ed-Dine, de Sidi Nourreddine Abou El-Hassan « Ali, de Sidi Tadj Ed-Dine Mohammed, de Sidi Moham-

(1) Rinn (*Marabouts et khouans*, 236) indique, comme successeurs algériens du Derkaoui, Larbi Ben Attia, de l'Ouarsenis, puis les Ghlamallah de Tiaret. Voici la chaîne, après le Derkaoui, par Depont et Coppolani (*op. cit.*, 505-506) : Mohammed El Bouzidi, Hadj Abdelmoumen El Ghouari, Mohammed El Arag, Mohammed Ben Ibrahim, Mohammed Ben Abdesselam El Ghomari, Hadj Mohammed Ould es-Soufi, Habib Ben Amian, Mohammed El Miliani, Abdallah Ben Chouirek, Abderrahman Ould Tayeb. Pour M. Paul Odinot (*Importance politique de la Confrérie Derquaoua* in *Rens. Col. Afrique Française*, n° 5, 1929) : Benalioua, de Cheikh Bouzidi, de Mohammed Kaddour, du Derkaoui.

« med Chems Ed-Dine, de Sidi Zaïneddine El-Kazouini,
« de Sidi Ibrahim El-Basri, de Sidi Ahmed El-Marouani,
« de Sidi Saïd, de Sidi Saâd, de Sidi Fath Essaoud, de
« Sidi Saïd El-Ghazouani, de Sidi Bou Mohammed Dja-
« ber, de Sidi El-Hassan Ben Ali Taleb, de notre Sei-
« gneur Ali Ben Ali Taleb, de notre Prophète Moham-
« med ».

Silsila El Baraka

« Chadouli de Sidi Mohammed Ben Harazem, de Sidi
« Mohammed Salah Ben Benassar, de Sidi Chouaïb Bou-
« meddine, de Sidi Abi Yazi Mimoun El-Gharbi, de Sidi
« Ayoub Ben Saïd, de Sidi Mohammed Zinour, de Sidi
« Abdeldjalil, de Sidi Abdallah Ben Abi Bichr, de son
« père Sidi Abi Bichr El-Djaouhari, de Sidi Abou El-
« Hassan En-Naouri, de Sidi Essiri Es-Sakti, de Sidi
« Maârouf El-Karkhi, de Sidi Daoud Et-Taï, de Sidi
« Habib El-Adjemi, de Sidi Mohammed ben Sirine, de
« notre Seigneur Anisse Ben Malek, de notre Prophète
« Mohammed » (1).

Liturgie et Rituel

Benalioua fut, comme la plupart de ses grands prédécesseurs, un habile psychologue. Sa propédeutique, subtile et insistante, témoigne d'un sens profond des réflexes mentaux. Il sait que nul ne s'improvise voyant, qu'il existe une pédagogie de l'extase, une méthode expérimentale pour conduire le néophyte au seuil du Divin. On est frappé des étroits rapports qui relient la liturgie de la plupart des Confréries aux *Exercices spirituels* de Loyola. Les analogies sont telles que Muller trouve les origines de la mécanique ignatienne dans les ordres

(1) *Qaoul El Maarouf*, 40.

mystiques du Maghreb (1). En fait, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit avant tout d'un rituel de répétitions, admirablement agencé pour amener l'exercitant à la pré-extase. Benalioua excellera, lui aussi, à cette savante stratégie des âmes. Et cet inspiré, expert à extraire d'un texte la plus haute spiritualité, ce Maître d'une mystique que sous-tend une métaphysique raffinée, n'hésitera pas à faire appel aux cris, aux danses, à la gesticulation frénétique pour ouvrir à ses disciples la vision du Divin. Nul plus que lui n'a pratiqué la mnémotechnie de l'Absolu.

Mais précisément, c'est ici qu'interviennent les blâmes canonistes. Benalioua fut frappé de retentissantes excommunications. Sa position, entre le maraboutisme et le néo-wahabisme manarien, devint malaisée à tenir. Il ne la conserva qu'à force de casuistique et de prestige personnel.

De tout temps, les orthodoxes ont attaqué les pratiques confrériques, « leurs exercices surérogatoires et
« leurs dispenses, leurs costumes spéciaux (coiffures
« caractéristiques avec bandes de couleurs), leur usage
« des excitants (café, hashish, opium) et leurs jongle-
« ries, leurs croyances en l'efficacité surnaturelle du
« *talkin* et de la *baraka*, leur soumission aveugle à
« l'illuminisme individualiste et anarchique d'un supé-
« rieur irresponsable » (2). Toutefois, les théologiens sunnites n'ont jamais définitivement condamné les Soufis ; leurs excommunications ont surtout frappé l'école moniste d'Ibn Arabi (3). Or, Benalioua s'y rattache. C'est dire qu'il n'a pas été ménagé.

Le dikr. — Au début de son initiation, le novice doit réciter le *Dikr El Aam* dont voici la formule :

(1) Herman Muller, *Origines de la Compagnie de Jésus*. Voir la discussion in *Rev. Histoire des Religions* 1898, t. 38, 415.
(2) Massignon, *Tarika, op. cit.* 701.
(3) Massignon, *Tasawwuf, op. cit.* 717.

« Une fois : « Je me réfugie en Dieu contre Satan « le lapidé » ;

« Trois fois : « Au nom de Dieu le Clément et le « Miséricordieux » ;

« Une fois le verset : « Le bien que vous présentez à « vos âmes, vous le retrouverez en Dieu plus grand et « plus considérable. Invoquez la clémence divine. Certes, « Dieu est clément et miséricordieux » ;

« Cent fois : « Je demande pardon à Dieu » (1).

Le *dikr* doit être psalmodié d'une voix harmonieuse. Benalioua a toujours attaché une extrême importance à la douceur musicale de la prière. Il s'entourait de tolbas à la voix harmonieuse (2). Il prétendait que dans la musique flottent les âmes trépassées. Elle est, disait-il, la voix qui nous les restitue. La mélodie ne fut jamais dans sa pensée que le mystérieux appel des Morts.

Dans certaines régions, on termine les litanies par ces mots : « Et le Cheikh El-Allaoui est le plus grand du monde » (3).

Comme beaucoup de ses collègues, Benalioua préconise l'emploi intensif du mot Allah, en insistant sur la dernière syllabe qui doit être indéfiniment prolongée (4). « Le dikr, dit Benalioua, du nom de l'Infini *Allah*, est « comme le va-et-vient qui affirme la communication de « plus en plus complète jusqu'à l'identité (sans doute « l'identification) entre les lueurs de la conscience et les « éblouissantes fulgurations de l'Infini » (5). M. Abdou-l-« Karim Jossot l'a bien compris : « Le Cheikh des Al-« laouïas ne propose aucun intermédiaire ; par sa mé-« thode, chacun a la faculté d'ascendre l'ultime sommet

(1) *Qaoul El Mâarouf*, 27.

(2) Rapp. Préfet Constantine, 2 août 1930. Rapp. Admr, El-Madher, 31 décembre 1921.

(3) Rapport El-Madher, 31 décembre 1921.

(4) Les Kadrya, les Rafaïa, les Derkaoua, entre autres. DEPONT et COPPOLANI, 157, 158, RINN, 247.

(5) ABDOU-L-KARIM JOSSOT, *Le sentier d'Allah*, 34.

« et cette méthode consiste simplement à répéter *Allah !* « *Allah !* » (1). Puis hou... hou... hou... (lui). Il est curieux de rappeler ici l'une des prescriptions plotiniennes pour arriver à Dieu. « Lorsque vous prononcez son « Nom, ou lorsque vous pensez à lui, quittez tout le « reste ; faites abstraction de tout. *Laissez ce simple* « *mot : Lui*. Ne cherchez rien à ajouter. Mais deman-« dez-vous s'il ne reste rien que vous n'ayez encore « écarté de Lui, dans la pensée que vous en avez » (2).

M. Otsman Ben El-Mekki, professeur à la Zitouna de Tunis, a vivement critiqué ces pratiques (3). Le fait de ne retenir que la dernière syllabe du mot Allah, de répéter hou... hou... hou... « est un gémissement qui n'a aucun rapport avec l'invocation divine » (4). Benalioua a répondu dans son livre *Allah* (5) que son dikr est tiré du Coran lui-même.

Musique et danses. — M. Otsman ben El Mekki reproche également à Benalioua l'abus qu'il fait de la musique et de la danse dans ses exercices liturgiques. Le Cheikh a écrit : « On a posé la question suivante à « l'imam Abou Hanifa : Que dites-vous des soufis qui « s'extasient au son de la musique ? — Ils sont, répondit « l'imam, parmi les hommes de Dieu qui entreront au « Paradis avec leurs timbales et leurs flûtes. Le chroni-« queur de l'époque qui a rapporté ce fait ajoute : Dans « notre ville, il est une secte dont les adeptes accompa-« gnent leurs litanies par des danses, jusqu'à tomber « évanouis ; l'imam n'a jamais réprouvé leurs actes ; il « leur rendait visite et les comblait de faveurs ; il ré-« pondait à toutes leurs questions. Un jour, leur chef

(1) *Ibid.*, 37.

(2) *Ennéades*, VI, 8, 21, trad. BREHIER.

(3) *El Mirat fi idehar Ed Dalalat*. Reproduit et commenté dans *Qaoul El Maarouf*.

(4) *El Mirat*, 21.

(5) Impr. El-Itidal, Tunis.

« lui dit : « Que dites-vous de certains musulmans qui se « réunissent pour se livrer à des exercices liturgiques et « invoquer à haute voix la protection des esprits du « matin au soir ? Sont-ce des hérésiarques ? L'imam lui « répondit : « Nul n'a le droit de douter de la foi d'un « musulman, même s'il commet un péché mortel. Or, ces « pratiques ne constituent pas un péché mortel » (1).

Afin de répondre aux critiques de M. Otsman ben El Mekki, Benalioua a multiplié les références. Car s'il n'était pas l'*homo juridicus* que forme souvent l'Islam, s'il dédaignait les controverses et la jactance des docteurs, il savait au besoin s'enfoncer en plein fourré scholastique.

Pour justifier les gémissements, les hurlements liturgiques, l'évanouissement subit de certains fidèles, il « n'est, dit-il, que de se reporter au Coran. Dieu a dit : « *les croyants ce sont ceux dont le cœur frémit à l'invo-* « *cation de Dieu.* » (Sourate VIII, verset 2). « On ne peut « donc blâmer un récitant qui gémit. « Le khalife Omar, « ajoute-t-il, entendit un homme réciter ce passage du « Coran : *Certes le châtiment de Dieu est certain.* Le « khalife poussa un grand cri et tomba évanoui. Ben- « alioua cite encore le cas de Chafaï : l'imam entendit « un homme dire ce verset du Coran : *Et ce jour-là, ils* « *ne pourront proférer un mot.* L'imam tomba évanoui. « Le Cheikh invoque encore un hadith suivant lequel « parmi les musulmans, il y a un groupe qui entrera au « Paradis en sifflant comme les oiseaux » (2).

Pour la danse, Benalioua argue du précédent des Abyssins qui entrèrent dans la mosquée « le jour de l'Aïd, en « dansant et en chantant selon leurs coutumes. Le Pro- « phète était présent et, derrière lui [illegible]ha les regardait « curieusement. Une fois leurs danses terminées, Mo-

(1) *Qaoul El Mâarouf*, 42.
(2) *Qaoul El Mâarouf*, 35.

« hammed les reçut et ne leur adressa aucun repro- « che » (1).

Ajoutons que, malgré une tradition suivant laquelle le Prophète approuvait l'usage des chants et des instruments, « la doctrine pure de l'Islamisme est pourtant « bien l'interdiction de la musique » (2).

Il est toutefois recommandé, et par le Prophète lui-même, de moduler parfaitement le Coran. Mais qui établira une distinction nette entre la modulation et le chant ? Et Mohammed n'avait-il pas son ménestrel favori, Hassan Ibn Thabit ? (3). — La musique, nous dit un jour Benalioua, n'a pas les arêtes sèches du *mot*. Fluide et coulante, comme un ruisseau, elle porte l'homme à Dieu.

La Khaloua. — L'une des principales innovations de Benalioua, celle par laquelle il s'est détaché des Derkaoua, c'est d'avoir repris en Algérie le rite de la Khaloua (retraite dans un ermitage, dans une salle isolée), usage autrefois pratiqué par la Confrérie turque des Khelouatia (4).

Le néophyte se retire dans une cellule. Là seulement peut s'obtenir l'étincelle divine. La Khaloua, dit le Cheikh, « est une cellule dans laquelle je place le réci- « piendaire après qu'il m'a juré de ne pas en sortir, s'il « le faut, avant quarante jours. Dans cet oratoire, son « unique occupation est de répéter, sans arrêt, jour et « nuit, le nom divin, en prolongeant chaque fois la der- « nière syllabe jusqu'à épuisement du souffle. Aupara- « vant, il doit réciter soixante-quinze mille fois la for- « mule de la Chahada. Durant la journée, il observe un

(1) *Ibid.*, 40.
(2) Carra de Vaux, *Penseurs...* IV, 360.
(3) R. Dorfrane, *l'Islam et la Musique*, in *En terre d'Islam*, sept.-oct. 1933, 333 et s.
(4) Rinn, 290 et s. Depont et Coppolani, 369 et s.

« jeûne rigoureux qu'il rompt seulement le soir.... Cer-
« tains fokaras obtiennent l'illumination soudaine, au
« bout de quelques minutes ; il en est d'autres pour qui
« cela nécessite plusieurs jours ; d'autres, plusieurs se-
« maines. Je connais un fakir qui l'attendit huit mois.
« Chaque matin, il réintégrait la *Khaloua* en me disant :
« mon cœur est encore trop dur. Finalement ses efforts
« furent récompensés [1]. Pendant qu'il est en cellule, le néophyte doit répéter le nom d'Allah jusqu'à ce que le sommeil vienne, sommeil rempli, disent les fervents, de visions divines [2]. En fait, la durée et les modalités de cette retraite sont très variables : à Djelfa, elle dure sept jours, et pour les plus ardents, une quinzaine [3] ; dans l'Est, le minimum est également de sept jours [4]. Dans la région de Bône, après avoir dit soixante-quinze mille fois la Chahada, l'impétrant répète pendant trois jours le mot *Allah* [5].

A la suite de ces pieux exercices, l'affilié perçoit intuitivement le Divin. Certains assurent avoir, dans la cellule, contemplé les personnages les plus fameux de l'Islam [6]. Il en est même qui ont vu le Prophète et Dieu en personne [7]. Il convient d'ajouter que Benalioua fut fortement soupçonné, à juste titre, selon nous, de pratiquer l'hypnotisme dont il avait pénétré les secrets durant son séjour en Orient [8]. D'après une autre thèse, au sortir de la cellule, le disciple est pourvu de l'image d'une circonférence, qu'il doit fixer attentivement jusqu'à ce qu'une vision s'ensuive [9].

(1) Abdou-l-Karim Jossot, 35.
(2) Préfet Alger, 25 août 1921.
(3) Rapport annexe Djelfa, 5 septembre 1921.
(4) Rapport Constantine, 2 août 1930.
(5) Rapport de l'Administrateur de l'Edough, 13 mars 1922.
(6) Rapport Constantine, 13 juillet 1921.
(7) Rapport de l'Administrateur de Tébessa, 26 avril 1922.
(8) Rapport Constantine, 13 juillet 1921.
(9) Rapport Constantine, 2 août 1930.

Voici, enfin, un tableau de *hadra* aliouenne : « J'allais,
« en compagnie de mon Maître et Ami (Benalioua), flâ-
« ner parmi mes coreligionnaires : tous savaient que
« j'étais l'hôte de leur chef ; tous voulaient m'embras-
« ser. Mes bons frères (les disciples) m'étouffaient ; ja-
« mais mes lèvres ne s'étaient posées sur tant de barbes
« rudes ; jamais mes joues n'avaient été baisées par
« tant de bouches masculines. Mais ces étreintes étaient
« tellement sincères, je me sentais entouré de tant
« d'amour que je n'éprouvais aucun dégoût à serrer
« contre moi le burnous loqueteux d'un bédouin famé-
« lique.... Vint la nuit : des lumières s'allumèrent ; les
« fokaras (affiliés) se groupèrent en une seule assem-
« blée et entonnèrent leurs chants dont la plupart des
« refrains ramenaient le message du Prophète : *La ilaha*
« *illa Allah*... J'ai balancé le torse de gauche à droite et
« de droite à gauche pour suivre le rythme de la Kacida
« que, sur un mode aigu, braillait un gosse d'une dizaine
« d'années et je me suis surpris à chantonner le refrain
« clamé par trois mille gosiers... Sur un signe de Si
« Ahmed ben Alioua, tous les fokaras se turent brus-
« quement et se mirent debout. Beaucoup d'entre eux se
« débarrassaient de leurs burnous et les jetaient autour
« de nous. Bientôt nous fûmes isolés par une muraille de
« vêtements. Pressés les uns contre les autres, chacun
« tenant dans sa main la main du voisin, fléchissant
« légèrement les genoux, les fokaras commencèrent le
« dikr. De milliers de poitrines s'exhalaient des sons
« farouches, sauvages, terrifiants. Une sorte d'aspira-
« tion, qui semblait tirée des ventres, était suivie d'un
« renvoi rauque, et cela commençait sur un rythme à
« deux temps, s'accélérait.... Parfois, un cri jaillissait
« de la foule haletante ; c'était un fidèle qui tombait,
« terrassé, ne pouvant supporter la puissance de la syl-
« labe qu'il proférait, le « hou » final de Allahou.....
« J'étais entouré d'une masse compacte de plusieurs
« milliers de bédouins exaltés qui poussaient toujours,

« avec une frénésie de plus en plus véhémente, leur ter-
« rifiant *Hou, ouh !...* Le Cheikh leva la main. Comme « par magie, l'incantation s'arrêta net » [1].

La béatitude alIouenne

Nul, plus que Cheikh Benalioua, n'a respecté et vénéré les textes sacrés. Mais avec son système de lecture allégorique, avec sa théorie des interprétations hiérarchisées, il condamne l'étroit dogmatisme de la lettre, réservé à ceux qui se limiteront toujours aux mécaniques d'un rituel. Que peut être, pour un Soufi, le scripturaire, sinon une grossière traduction de l'Intraduisible ? Que valent les mots — même ceux de la langue arabe — pour formuler l'Informulable ? L'orthodoxie pratique une exégèse charnelle qui ramène à la terre le sublime des versets. Dans la pensée de Benalioua, le texte est coextensif à l'illumination. Il doit s'étirer, s'élargir, se transcender, suivant les besoins du cœur. Mais ces besoins, la raison pure ne les assouvira pas. La doctrine aura beau s'infléchir vers une métaphysique d'intuition, elle ne donnera jamais la perception immédiate et intense de Dieu. Elle restera un mince quadrillé, une construction linéaire, que déborde à chaque minute le flux incessant de la Vie.

Pour atteindre Dieu, une méthode est nécessaire. Cheikh Benalioua l'a définie. Il en a fixé les stations. « On « parvient en franchissant trois étapes : on franchit la « première par des prières et des exercices liturgiques « dans l'abstinence et la prière. Au cours de la deuxième « étape, on s'apprête à franchir les stations ; c'est à ce « moment qu'on doit approfondir les sciences mystiques. « Au cours de la troisième étape, on se laisse absorber « insensiblement en Dieu. La première étape est une

(1) Abdou-l-Karim Jossot, 30, 31.

« période d'épreuve ; elle comporte le Dikr El-Aam.... « La deuxième étape permet de voir les lumières ; elle « comporte le Dikr El Khas. Au cours de la troisième « étape, l'âme du Mourid se remplit de l'Essence divine. « Pour arriver à Dieu, notre Confrérie trace donc trois « voies : purgative, illuminative et unitive. Les exercices « de la première permettront à l'âme de se débarrasser « de ses imperfections Alors s'ouvrira devant elle le « chemin mystique au bout duquel elle atteindra les sta- « tions de la perfection et de l'union avec Dieu...Le Dikr « El Khas appartient seulement au cercle des initiés. « Là il n'y a ni méditation, ni examen de conscience. « L'initié doit s'abandonner au délire. L'Essence divine « se révèle à lui sous la forme du grand nom qui est le « vocable « Allah ». C'est le Cheikh qui le lui révèle « dans un centre lumineux. Dans son délire, le Mourid « doit suivre les conseils de son Directeur pour éviter de « se précipiter dans les abîmes de la métaphysique » [1].

Résumons l'expérience d'Ibn Arabi dont, à maintes reprises, Benalioua s'est proclamé le continuateur. J'assiste à l'entrée de l'Emir à Fez. Je le regarde et perds soudain conscience de tout ce qui n'est pas l'Emir. Dans cet état, note Ibn Arabi, rien n'existe plus, sauf ma vision de l'Emir et le sentiment que j'en ai. Tout le reste s'est aboli. C'est la nuit des sens. J'arrive ainsi à ne plus appréhender le réel, pour ne voir que l'Emir et l'image subjective que j'en garde. Il ne me reste qu'à anéantir ma représentation personnelle. Alors je suis l'Emir lui-même. Je suis Dieu [2].

Car Dieu ne se pose qu'en fonction de moi-même. Je suis son support, et, dans un certain sens, je le conditionne. « L'homme, dit Ibn Arabi, réunit en lui la forme « de Dieu et la forme de l'univers. Lui seul révèle l'es-

(1) *Qaoul El Maarouf*, 27-28.

(2) Cf. Asin Palacios, *Psicologia Segun Mohedin Abenarabi* (Actes, XIVe Congres Orientalistes, 129 et s.).

« sence divine avec tous ses noms et attributs. Il est le « miroir par lequel Dieu est révélé à lui-même et, par « là, la cause finale de la création. Nous-mêmes, nous « sommes les attributs au moyen desquels nous repré- « sentons Dieu ; notre être n'est qu'une objectivation « de l'être divin. De même que Dieu nous est nécessaire « pour que nous puissions exister, nous le sommes à « Dieu, pour que son essence puisse lui être manifes- « tée » (1).

Par son immersion en Dieu, Benalioua devient « toutes « choses et voit toutes choses en autrui. Tout est par- « tout. Tout est tout. Chaque être est Tout » (2). « En un « clin d'œil, s'écartent tous les voiles qui masquent les « éléments mystérieux » (3). Nous saisissons ici la conjonction, fréquente au cours des siècles, de la pensée alexandrine et du mysticisme musulman. Du moment que « l'existence des choses créées n'est autre que l'es- « sence même de l'existence du Créateur » (4), il y a une interversion de l'homme et de Dieu. Et s'il descend jusqu'à moi, par une série d'émanations indéfiniment dégradées, je peux remonter jusqu'à lui, au moyen d'une gamme d'ascensions dont il sera la dernière étape. Il est à peine besoin de souligner les analogies de ce système avec les leçons « sténographiées » (5) des *Ennéades*.

Un scrupule, tout occidental, disons-le, restait à Cheikh Benalioua dans son intuition divinatrice. Il se demandait parfois, devant ses intimes, si la frénésie ex-

(1) Cité par Nicholson, in *Insan Al Kamil*, in *Encyc. Islam*, liv. 26, p. 543. Cf. *Ennéades*, V, 1, 2.

(2) *Ennéades*, VI, 8, 4.

(3) *Qaoul El Mâarouf*, 22.

(4) Ibn Arabi, cit. Massignon, *Tasawwuf*, *op. cit.*, 718.

(5) « *Les Ennéades* ne sont que la rédaction des vivantes dis- « cussions de l'Ecole.... Elles donnent souvent l'impression d'une « sténographie ». Bréhier, *la Philosophie de Plotin*, 15.

tatique n'est pas un phantasme et si elle ne représenterait pas, en dernière analyse, la projection irrésistible de l'âme. Là où je crois sentir l'Unique, ne vais-je pas me retrouver moi-même ? Ne dois-je point, pour le saisir, dématérialiser mes sensations ? Et suis-je assuré d'y parvenir ? Il faisait une sévère critique de sa préhension du Divin. N'ayant cependant qu'une information rapide des thèses actuelles qui reprochent à l'aristotélisme notre construction trop rationaliste de Dieu, il observait que nous conférons à l'Etre suprême des attributs exactement calqués sur les nôtres. Intelligence, volonté, justice, c'est notre lot humain. Mais nous le conférons à Dieu. Et l'ascèse, qui est un délire silencieux qui nous approche de l'Un, ne serait-elle pas la suprême illusion ? Percevons-nous l'Essence pure ou une création de notre intellect, de nos sens, même quand nous les avons vidés de toute matérialité ? Benalioua, à travers l'immense écart des temps et des formations mystiques, s'est posé, vers la fin de sa vie, le tragique problème de Jean de la Croix. « Celui qui doit arriver « à s'unir en une union avec Dieu, ne doit pas aller, « en s'appuyant au goût, au sens, à l'imagination, « mais en croyant *son être*, lequel n'est perméable « ni à l'entendement, ni à l'appétit, ni à l'imagination, « ni à aucun autre sens et, en cette vie, ne se peut « savoir en sa vraie nature ; bien au contraire, le plus « haut que l'on puisse ici sentir, entendre, goûter de « Dieu est infiniment distant de ce qui est Dieu et du « fait de le posséder purement » (1).

(1) J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience Mystique*, 458. Quels que soient les rapports de filiation, de parallélisme, de simple coïncidence entre la mystique chrétienne et le soufisme, les analogies sont fréquentes, souvent troublantes. Cf. la comparaison de Jean de la Croix et de Ibn Abbad, in Asin Palacios, *Un precursor hispanomusulman de San Juan de la Cruz* (*Al Andalus*, 1933, I, 7 et suiv.) et l'article critique de M. Baruzi, in *Problèmes d'Histoire des Religions*, 111 et s.

Telle est la cime de la méditation alionenne. Dieu ne peut être atteint que par la purgation intellectuelle, sentimentale, sensorielle. Mais qui garantit la perfection de ce dépouillement ? Dès lors, l'ascèse, si poursuivie soit-elle, n'est-elle point en péril ? Il restera toujours un doute, une angoisse, un reflet d'anthropolâtrie. Et poussé à ses limites suprêmes, le système ne sera plus qu'un nihilisme inquiet, discernant après la faillite de l'intelligence, l'impuissance de l'intuition à saisir le Divin.

Développements de la Confrérie

La confrérie de Cheikh Benalioua s'est développée, après 1920, avec une incomparable rapidité.

Elle a séduit des intellectuels français, dont M. Abdou-l-Karim Jossot, de qui nous avons donné de copieux extraits (1). Ces disciples ont vu, en Cheïkh Benalioua, une tragédie de la pensée moderne, la réaction de l'âme contre une civilisation mécaniste qui, oublieuse du cœur, réduit le monde à une froide géométrie. Les profès, souvent d'une haute culture et d'une indéniable probité spirituelle, appartiennent à cette catégorie d'esprits, anxieux d'évasion et de régénérescence métaphysique qui, vers 1923, demandèrent à l'Orient d'impérieuses raisons de rêver et de vivre. Benalioua fut un de leurs maîtres. Sa révélation soudaine les illumina. Ils le suivirent d'enthousiasme, heureux d'une pensée qui, dédaignant les lourds dossiers de l'intelligence, atteignait d'un bond le Divin. Et il reste pour eux l'un de ces mages qui portent dans leur enseignement les souffles lointains de l'Asie. « On peut, écrit M. Frithjof Schuon, comparer la « rencontre d'un de ces messagers à ce que serait, par

(1) Benalioua insiste complaisamment sur ces conversions. Cf. notamment *Balagh El Djezaïri*, 21 décembre 1928.

« exemple, en plein vingtième siècle, celle d'un Saint « du moyen-âge ou d'un patriarche sémitique ; telle était « aussi l'impression que nous a donnée celui qui fut, à « notre époque, un des plus grands Maîtres du Soufisme: « le Cheïkh El Hadj Ahmed Aboul Abbas ben Moustefa « ben Alioua, connu aussi sous le nom de Cheikh El « Aloui qui s'est éteint, il y a quelques mois, à Mostaga-« nem » (1).

C'est le propre du Soufisme maghrebin d'informer à la fois la plus fine intellectualité et le fanatisme des douars. Benalioua n'y a point échappé. Il éveilla des vocations dans tous les milieux. Son action prosélytique eut des résultats considérables, tant à Paris où exista, 26, boulevard Saint-Germain, une zaouïa réservée aux ouvriers musulmans, que sur le territoire algérien. Les adhérents du Cheikh étaient ordinairement recrutés dans les régions les plus attardées. En Kabylie, il n'eut qu'un succès d'estime. Mais il compta des disciples au Maroc, en Tunisie, en Tripolitaine, au Yémen, en Syrie. Son journal, *Balagh El Djezaïri,* fut lu en Arabie, en Angleterre, en Amérique. Sa propagande provoqua, en certaines régions, surtout dans l'arrondissement de Sétif, une effervescence, un état latent de rébellion, que Benalioua réussit péniblement à calmer. Bien mieux, à la suite d'une polémique de presse, un fanatique du Cheikh tenta d'assassiner M. Benbadis, directeur du journal constantinois « *Ech-Chihab* », qui avait âprement critiqué la nouvelle doctrine. Les disciples, échappés à l'emprise maraboutique locale, vivaient dans une hypnose exacerbée. Ils affectaient le dédain des autorités, le détachement des biens de ce monde, l'insensibilité complète aux séductions de la vie. Certains divorcèrent pour pratiquer l'ascèse (2). D'autres se dépouillaient de leurs

(1) F. Schuon, *Rahimahu Allah, op. cit.*, 135.
(2) Rapport Biban, 6 janv. 1922.

biens, ne conservaient qu'un mauvais burnous et brûlaient, en l'honneur du Cheikh, les billets de banque qu'ils avaient amassés (1). Bref, ce fut une psychose de contemplation, un enthousiasme de sacrifices qui rappelle, dans un cadre modeste, le climat orageux des grandes créations spirituelles.

Ce n'est certes pas la théodicée du Maître qui avait prise sur les foules. Ce fut ce don rare de magnétisme personnel qui faisait de lui un irrésistible pôle d'attraction. M. Frithjof Schuon l'a fort bien vu. « La cadence « des chants, des danses et des incantations rituelles « semblait se perpétuer en lui par des vibrations sans « fin ; sa tête se mouvait parfois dans un bercement « rythmique, pendant que son âme était plongée dans les « inépuisables mystères du Nom divin, caché dans le « dhikr, le souvenir... on l'entourait de la vénération « que l'on devait à la fois au saint, au chef, au vieillard « et au mourant... » (2).

On mesurera la portée de son influence aux paroles suivantes recueillies de ses élèves : « Les Confréries re- « ligieuses sont toutes des séguias (canaux). L'eau pure « ne coule que dans celle de Benalioua » (3). Un fidèle a dit à Alger, dans un café de la rue Porte-Neuve : « Je « ne savais ni lire, ni écrire. Maintenant, je lis et écris « couramment par les seuls mérites de ce Cheikh envoyé « de Dieu » (4). Enfin un jeune Tunisien, Mohammed Laïd Ben Abid El Bahri, apôtre convaincu, donna à Tébessa une conférence où il démontra que le rôle de Benalioua est prévu dans le Coran et la Sunna — que le nouveau Cheikh est un véritable Mahdi — et que sa destinée se réalisera entièrement, le jour où le nombre de

(1) Rapp. Guergour, 3 juillet 1923.
(2) F. Schuon, *op. cit.*, 136.
(3) Rapp. Constantine, 7 mars 1928.
(4) Sûreté Générale, 27 août 1927.

ses adeptes sera égal à 320.000 « nombre d'envoyés de « Dieu qui l'ont précédé » (1).

Il est assez difficile de délimiter avec précision l'aire géographique de la confrérie et sa distribution numérique. Pour l'Algérie, un recensement effectué en 1929 donne :

Département d'Alger (Alger, Palestro, Médéa, Chéliff, Djurdjura, Dra-el-Mizan)	195 khouans.
Département d'Oran (Oran, Mostaganem, Frenda, La Mina, Cassaigne, Renault, Djebel-Nador, Bel-Abbès, Tlemcen)	375 —
Département de Constantine (La Meskiana, Bougie, Akbou, Guergour, Taher, Sétif, Biban, Maadid, Rirha, Batna, Aïn-Touta, Guelma, Souk-Ahras, Bône, La Calle)	5.855 —
Soit un total de...........	6.425 khouans.

Mais il semble bien que ce chiffre doive être au moins doublé.

Le succès de la secte en Algérie procède de causes diverses. C'est, d'abord, le déclin des vieilles Confréries, désormais assagies, disposant d'un confortable casuel et dont les points de vulnérabilité se sont multipliés. Misère spirituelle et richesse temporelle ! Ensuite la collusion apparente entre les pouvoirs publics et les anciennes congrégations — la dégradation du *mystique* en *politique*, suivant la loi signalée par Péguy (2) — leur

(1) Administrateur Tébessa, 26 avril 1922.
(2) « Quand un régime, d'organique est devenu logique, et de « vivant historique, c'est un régime qui est par terre... Quand « un régime se démontre, aisément, commodément, victorieuse- « ment, c'est qu'il est par terre ». *Notre jeunesse*, 51.

décomposition en schismes locaux, en petites chapelles, qu'exploite l'ambition de mokaddems dissidents — le goût du nouveau, héréditaire parmi les autochtones — l'évolution des esprits — le besoin ancestral de s'insurger moralement contre les doctrines et les idées reçues — et, pour tout dire, l'éternel ferment anarchique de ce peuple berbère qui cherche à s'unir quand il est conquis et à se dissocier quand il est libre. Il ne faut point, d'autre part, sous-estimer ni le rôle de Benalioua, restaurateur d'une chaude spiritualité pour quelques initiés, ni la radio-activité de son système. Par son action personnelle, son prestige, son rayonnement, il a su créer une sorte de mirage collectif, une hypnose religieuse dont la masse se défend avec peine. Au début de sa propagande et alors qu'il paraissait suspect, on le fit surveiller par des observateurs qui prirent son contact. Ils revinrent éblouis, catéchisés, entraînés eux aussi par ce vertige de l'esprit et de l'âme dont le Cheikh Benalioua a emporté le secret.

Dans le Riff oriental et la région de Mélilla, le succès de Benalioua fut particulièrement brillant. 1.700 Riffains prirent part, en 1931, au pèlerinage de Mostaganem, 2.200 en 1932, 3.100 en 1933. Comment expliquer cette extension de la Confrérie dans une zone relativement éloignée ? Benalioua met, nous l'avons vu, au service d'un illuminisme grossier, la métaphysique la plus abstruse, la mieux épurée. Si quelques rares esprits de Melilla peuvent saisir la théorie de la perception extérieure voilant l'Infini, la masse est fanatisée par ce rituel obsédant, tyrannique, éminemment suggestif où tout est calculé pour amener l'envoûtement léthargique de la pensée. Il n'y eut peut-être jamais, dans l'histoire des Confréries musulmanes, d'effort plus puissant pour mécaniser les âmes, en vue de l'exploitation du Divin. Système où les réflexes héréditaires, les procédés modernes, les ressorts intimes les plus secrets, sont mis en œuvre,

pour halluciner la psychologie religieuse berbère. Elle est encore intacte dans le Riff et toute de superstitions, de crédulité, de foi à la thaumaturgie. Le « merveilleux » des autres congrégations, les pôles attractifs du maraboutisme local ne comptaient guère à côté de Benalioua et de sa fascination sur un cerveau riffain. C'est également dans les régions les plus arriérées du département de Constantine, rappelons-le, que le Cheikh a le mieux réussi.

Un fait reste significatif. Comme nous objections à l'un de ses zélateurs riffains qu'il habite l'Algérie, c'est-à-dire un pays soumis au Roumi, il nous fut répondu que le Maître, en réalité, vit en même temps à La Mecque. C'est son double, un autre lui-même qui n'est pas lui tout en l'étant, qui réside à Mostaganem ou à Alger. Une fois par an, lors du pèlerinage de la Confrérie, les deux doubles se rejoignent à Mostaganem. Cette réincarnation, cette union soudaine, invisible à la foule, sont connues seulement de quelques initiés privilégiés qui, par leur foi ardente et leur soumission, sont dignes de percevoir le miracle.

Ces « dédoublements » ne sont pas rares dans les fastes de l'hagiographie berbère. Citons, par exemple, les deux tombeaux de Si Abderrahman, vénérés par les Rahmanias algériens (1), les doubles sépultures de Moulay Yacoub dans le Riff précisément (2), de Bou Asrya dans le Gharb marocain (3). Mais la dualité n'avait jusqu'à présent, à notre connaissance du moins, été attribuée qu'au sépulcre lui-même, jamais au marabout vivant.

Les évaluations que nous avons faites chiffrent à

(1) Depont et Coppolani, *op. cit.*, p. 383.
(2) Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, tome II, p. 12.
(3) Michaux-Bellaire, *Le Gharb*, p. 258.

7.000 au moins, dont 17 Mokkadems, le nombre des affiliés riffains vers 1932 (1).

Nous ne possédons aucune donnée précise sur l'extension de la Confrérie à l'étranger. Le Cheikh a déclaré à un rédacteur de l'*Echo d'Oran* qu'il avait 100.000 adeptes. Suivant M. Probst-Biraben, ce chiffre dépasserait 200.000 (2).

Depuis la mort de Benalioua, la Confrérie se disperse. Malgré les efforts de son successeur spirituel, M. Bentounès, l'éternelle loi du Maghreb — la segmentation religieuse — a joué aux dépens de l'unité spirituelle et organique. L'Aliouisme de l'Est se condense en petites chapelles autonomes. Les Khouans du Riff rentrent sous l'obédience héréditaire de leurs marabouts. *Le Balagh Djezaïri,* désormais flottant, sans doctrine et présenté en humble style, est disputé entre divers rédacteurs, peut-être plus soucieux de publicité que de métaphysique et de spiritualité.

L'élan créateur que le Cheïkh donna à sa confrérie paraît près d'être épuisé. Benalioua ne représente plus, deux ans après sa mort, que la déception d'un grand rêve. Que reste-t-il de son enseignement ? De pauvres bribes de rituel. Sa doctrine qu'il voulut libératrice, et qui garde la marque de son ivresse spéculative, n'est plus guère, parmi ses derniers élèves, qu'une scholastique froide, inerte, décharnée, privée du fluide brûlant dont l'anima le Maître.

(1) La propagande de Benalioua n'a pas abouti en Kabylie. On nous a donné de cet échec une curieuse explication : les gens pieux du Djurdjura, plus éclairés que les Khouans riffains et constantinois, n'auraient pu concilier les deux orientations de l'homme en prière : la traditionnelle vers la Mecque, la nouvelle, celle de Benalioua, vers Mostaganem.

(2) *Echo d'Oran,* 13 sept. 1923, Probst-Biraben, in *Revue Indigène,* nov.-décembre 1927, p. 198.

POLITIQUE ET MORALE

Il ne faut pas s'attendre à trouver chez Benalioua une construction politique définitive. La pensée du Cheikh, sollicitée par les problèmes religieux, ne s'est guère fixée qu'occasionnellement sur les rapports des nations et des hommes. Il avait à cet égard les idées de sa génération et de sa culture, celles d'un Algérien qui a atteint sa majorité intellectuelle entre 1890 et 1900, et qui, formé à la méditation mystique, a passé dix années de sa vie en Orient.

Il y avait en lui, nous l'avons déjà vu, un sentiment très vif de la solidarité islamique. Il n'a cessé de prêcher l'union des Musulmans, sans s'arrêter aux différences de sectes et de races. Et nous l'avons montré, en ses ardentes croisades pour le développement de l'arabe, « langue liturgique de l'Islam » (1). Son long séjour en Orient l'avait, d'autre part, familiarisé avec les sociétés secrètes qui, lors du régime turc, luttèrent en faveur du particularisme linguistique (2). Il semblait les connaître à fond et, peut-être, y avait-il conservé des intelligences. On pourrait découvrir en lui des traces secrètes de panislamisme, si c'est être panislamiste que de prêcher le rapprochement des Musulmans et l'exaltation de la foi. Mais il reste indéniable qu'il eut des relations avec la plupart des grands leaders musulmans. Son *Balagh* a publié des articles de M. Chekib Arslan et du Cheikh tunisien Taalbi (3).

Comment envisage-t-il les rapports de la France et des indigènes ? Il reconnaît, certes, l'immense bienfait

(1) L. Massignon, *Cahiers du Sud,* août-sept. 1935, 71 et s.

(2) Sur ces Sociétés, *Revue du Monde Musulman,* XXXVIII, 213. L. Massignon, *Eléments arabes et foyers d'arabisation,* 5, 108, 116 et s.

(3) *Balagh,* 20 juin 1930, 29 janv. 1932, 18 mars 1932, 1er juillet 1932.

de notre domination. Il a assez voyagé, assez comparé, pour convenir qu'elle est, en somme, libérale et légère. « Si l'on mettait, disait-il, sous les yeux des indigènes « la véritable Algérie d'avant la conquête, avec ses terres « incultes, ses marécages semant la mort, ses popula- « tions décimées par les épidémies, les guerres intesti- « nes et le paupérisme, sans voies de communication et « courbée sous la domination de quelques potentats. « Et si l'on filmait l'Algérie actuelle avec ses grandes « villes, ses chemins de fer, ses routes carrossables, ses « grands ports, ses télégraphes, ses autos, ses champs « immenses de blé, d'orges et de vignes, ses nombreux « jardins verdoyants, ses écoles en nombre considérable, « ses nombreux hôpitaux et ses chefs justes et bienveil- « lants, il va de soi que l'indigène ne manquerait pas de « faire la comparaison et aimerait davantage la France...

« Il y a une idée qui me paraît bonne, c'est de faire « ériger par voie de souscription, s'il le faut, un monu- « ment sur la place du Gouvernement à Alger.

« Ce monument représenterait la France souriant à « un colon et à un fellah se donnant l'accolade et sur les « bas-reliefs, d'un côté ferait revivre, par quelques scè- « nes, l'Algérie d'avant la conquête et l'autre, l'Algérie « actuelle.

« C'est le seul moyen, à mon avis, d'effacer le passé « qui choque et de démontrer aux indigènes et aux puis- « sances étrangères que la France est venue en Algérie « pour civiliser et non pour spolier les indigènes. » (1)

Toutefois, il ne nous épargne pas ses critiques. Il y a, çà et là, dans son journal, *El Balagh*, de regrettables écarts de plume. C'est ainsi que notre administration jugerait parfois que les autochtones algériens restent une race inférieure (2) ; qu'ils font toujours les frais

(1) Déclaration à la *Presse Libre*, 30 juin 1929.
(2) *Balagh*, 13 mai 1928.

des conflits européens (1) ; que la presse de langue arabe n'est pas libre (2) ; et « si le peuple indigène n'est « pas libre de se servir de sa presse pour faire entendre « ses plaintes, quels moyens lui restent-ils donc ? » (3). Le style de Benalioua rend alors un son nostalgique. On y sent comme des sanglots retenus. Les mots se pressent, heurtés, hachés, plaintifs, dans le halètement douloureux de la phrase.

L'un de ses thèmes favoris, c'est l'action des missionnaires. Nous avons déjà analysé l'attitude du Cheikh à l'égard du christianisme, qui a toujours suscité sa curiosité. Mais il demeure intraitable sur la propagande évangélique qu'il croit surprendre en certains milieux indigènes. « Il est un fait certain que le peuple « musulman se trouve menacé dans sa constitution, de « divers côtés ; mais le danger des missions chrétiennes « est le plus grave et le plus grand. C'est parce que les « Musulmans et leurs représentants dédaignent ce dan- « ger que nous le voyons important. C'est cela qui aug- « mente le mal » (4). Benalioua évoque fréquemment la question et, parfois, avec une extrême vivacité de plume (5). Notons, au surplus, qu'à cette époque toute la presse arabe, de Tunis à Bagdad, entreprend la même « croisade » (6).

(1) *Balagh*, 27 janvier 1931.
(2) *Balagh*, 19 août 1927, 28 décembre 1928.
(3) *Balagh*, 17 avril 1931.
(4) *Balagh*, 1er janvier 1930.
(5) *Balagh*, 5 août 1927, 15 juin 1928, 5 avril 1929, 13 septembre, 18 octobre, 1er novembre, 8 novembre, 15 novembre 1929 ; 1er janvier, 9 mai, 6 novembre 1930 ; 15 mai, 20 novembre, 4 et 11 décembre 1931 ; 29 janvier, 26 février 1932, etc.
(6) Nous ne pouvons citer ici que les articles caractéristiques entre mille. *En Egypte*, *Fatah*, 23 octobre 1931, 24 mai 1932. *Manar*, janvier 1931, *Balagh* 28 février, 1er juin 1932. *Wadinil*, 2 et 17 décembre 1930, 8 septembre 1931. *Siassa*, 5 septembre 1930. *Mokattam*, 24 mai 1931. *El Ahram*, 25 janvier et 3 février 1932. En Syrie : *Alef-Bâ*, 21 et 30 novembre 1930. En Palestine, *Filas-* ... 25 juillet 1930. En Tripolitaine, *El Adel*, 4 octobre 1930. En

Benalioua a pris franchement position contre le communisme. Le 6 juin 1931, *El Balagh* publiait la lettre de l'un de ses affiliés, M. Abdallah ben Ali el Hakimi, réquisitoire virulent à l'adresse du néo-marxisme, donné comme oppressif, matérialiste et athée [1]. Le Cheikh était largement acquis au progrès. Mais il le voulait dans la confiance et la quiétude des esprits. Bien qu'il prêchât les délices de la pauvreté, il estimait que chaque homme a droit à un minimum de bien-être et que la propriété, si humble soit-elle, est un service social. Selon lui, posséder c'est travailler au bien commun et permettre le travail d'autrui. C'est œuvrer pour l'ordre et dans l'ordre. Jamais homme ne fut plus étranger à la révolution. Il haïssait la violence. Il n'admettait la guerre que pour la défense de la foi. Et il suivait avec une curiosité passionnée les efforts de l'Europe pour une organisation internationale de la paix [2].

Il voyait l'avenir civique des Musulmans algériens sous la forme d'une naturalisation dans le statut personnel. Car il n'admettait pas, on l'a vu, que ses coreligionnaires abandonnassent leur droit successoral et matrimonial. Il invoquait l'exemple de la Pologne, de la Yougoslavie, de la Roumanie, pour montrer qu'on peut être excellent citoyen, collaborer à la vie publique et participer à ses charges, sans pour cela cesser de pratiquer l'Islam dans l'intégralité de ses prescriptions.

Les déclarations importantes faites par le Cheikh à un journal algérien, permettent de mieux saisir le cheminement de sa pensée. « La religion musulmane, de-
» mandai-je au Cheikh, est-elle hostile à la civilisation
« et au progrès actuel ? — Pas du tout. La religion mu-
« sulmane est très libérale et recommande l'instruction
« et les sciences aussi bien dans les pays musulmans
« que dans les pays chrétiens. Elle met la science au-
« dessus des pratiques religieuses même.

« En lisant notre histoire, on verra que les Arabes
« avaient eu des architectes, des docteurs, des ingé-
« nieurs, des marins, des géographes et aussi des philo-
« sophes. Les Arabes se sont intéressés aux civilisations
« anciennes, notamment à la civilisation grecque.

« En effet, des auteurs grecs avaient été traduits et
« leurs livres existent encore. Pourquoi voulez-vous que
« nous qui sommes contemporains de la civilisation eu-
« ropéenne, nous ne nous intéressions pas à cette mer-
« veilleuse civilisation ?

« Pour ma part, il n'y a pas un jour qui ne passe sans
« que je recommande à mes adeptes d'envoyer leurs en-
« fants à l'école pour y apprendre la langue française,
« sans que j'invite ceux qui font partie de ma secte à
« observer les règles de l'hygiène, à respecter les biens
« du voisin, à respecter les lois françaises.

« La religion musulmane est basée sur le respect de
« toutes les croyances, de la moralité et de la charité,
« ajoute-t-il gravement. Apprendre à conduire une auto-
« mobile, s'assimiler aux merveilleux travaux de la mé-
« canique, apprendre à réfléchir, à méditer sur tout ce
« qui peut procurer du bien-être à l'homme, cela n'est
« pas incompatible avec la religion. Pasteur, m'a-t-on
« dit, était un homme religieux, mais cela ne l'a pas
« empêché de rendre les plus grands services à l'hu-
« manité par ses merveilleuses inventions. Non ! La reli-
« gion n'empêche pas l'homme d'atteindre les plus hau-
« tes cimes de la science, *la religion n'est qu'un guide*.
« Elle s'efforce à rendre l'homme meilleur en détrui-

Tunisie, *Saouab*, 26 août et 12 décembre 1930. *Voix du Tunisien*, 26 janvier, 20 février, 14 mai 1932. *Nédim*, 12 juillet, 20 novembre 1930, 19 mars 1931. *Zohra*, 5 janv.; 5 mai 1930, 30 avril et 20 mai 1932. *Nahda*, 21 septembre 1930, 17 août 1930, 26 janvier 1932.

(1) Les arguments de l'Islam contre le communisme ont été condensés dans les articles de M. Chekib Arslan, in *Nation arabe*, sept.-octobre 1931, *Merced*, 22 janvier et 5 février 1932, *Fatah*, 2 sept. 1934.

(2) *Balagh*, 11 mars 1932.

« sant chez lui les mauvais instincts. Si Dieu avait « voulu laisser l'homme abandonné à lui-même, il n'au-« rait pas révélé à ses nombreux prophètes l'Evangile, « le Talmud, la Bible et le Coran pour guider l'homme « vers le droit chemin. Nous ne faisons que rendre tou-« jours vivaces dans l'esprit des hommes les préceptes « de Salomon, d'Abraham, de Jésus-Christ et de Maho-« met » (1).



Pas plus qu'il n'a érigé une doctrine politique, Benalioua n'a construit d'éthique qui lui soit personnelle.

Sa morale, celle qu'il préconisait devant ses disciples, est celle des Derkaouas. C'est, avant tout, une morale religieuse, une annexe de la prédication confrérique. Vivre simplement, dans l'abstinence et la prière, pratiquer l'aumône, éviter la société des puissants, être humble de parole et d'habit, tels sont ses préceptes généraux (2). Mais il semble bien qu'au cours de ses dernières années, le Cheikh ait élargi sa conscience de l'humanité. Il faisait, dans ses conversations, une place de plus en plus grande à la charité. Il prêchait l'oubli des injures, la nécessité du pardon. « Aimez-vous les uns les autres.... » Cette formule, qu'il conseilla d'abord aux Musulmans (3), il finit par l'étendre à toutes les races, à toutes les confessions. Il avouait dans le privé professer la doctrine de l'Ahmadiya indienne, avec laquelle il entretenait des rapports assidus (4) ; la fraternité avec Dieu commande une ardente charité. Il « enseigne la fraternité aimante des hommes », écrira M. Probst-Bira-

(1) *Petit Oranais*, 6 janvier 1924.

(2) Système derkaoui. Cf. RINN, 233 ; DEPONT et COPPOLANI, 503-504.

(3) *El Balagh*, 13 mars, 24 avril et 29 mai 1931.

(4) *El Balagh*, 3 et 10 janvier 1930. Voir la plus récente monographie des Ahmadyas ; COURTOIS, *L'Islam missionnaire, l'Ahmadiya Anjuman*, in *Terre d'Islam*, à partir de mars 1935.

ben (1). De fait, il était parvenu à une sorte de tolstoïsme, où la résignation au mal se teintait de miséricorde, où le dédain de la vie s'éclairait d'une tendre sollicitude envers le prochain. Mais ce prochain, c'était aussi la bête, le végétal (2). Il s'exaltait en y songeant. Ses yeux profonds se mouillaient. Son effusion confondait dans un élan d'amour l'homme, l'animal et le brin d'herbe. Avec son lyrisme incisif, son sens de l'image biblique, son éloquence haletante, il apparaissait alors comme le poète de la souffrance universelle, le prophète inspiré de la réconciliation des âmes.

Cet amour cosmique fut sa suprême ascension. Quelque temps avant sa mort, il nous confia sa répugnance à s'alimenter. « Manger de la chair est un meurtre, disait-« il. Et le végétarisme est lui-même un attentat contre « la vie. Il faut étendre la fraternité humaine aux ani-« maux et aux plantes. C'est une horrible nécessité de « ne pouvoir vivre qu'aux dépens des choses vivantes. » Mais surtout, pas de crime inutile ! Cueillir une fleur « est un comble de cruauté. C'est peut-être se fermer à « jamais la haute miséricorde de Dieu. »

Ce sont les dernières paroles que nous aurons entendues du Cheikh Benalioua. Et nous nous sommes souvent demandé si cette large pitié universelle, ce dégoût d'une nourriture qui avait été chose vivante, n'ont pas aggravé la lente consomption dont il est mort.



Tel fut le Cheikh Benalioua.

Haussons-nous maintenant au-dessus du détail monographique. Nous mesurerons ainsi le chemin parcouru. Nous aurons une vision plus large du maître et de l'œu-

(1) *Revue Indigène, novembre-décembre* 1927, 200.

(2) Rapprocher du climat d'Assise : ne point blesser les arbres (CELANO, II, 66, 67), faire des nids aux tourterelles (*Fioretti*, XXII).

vre. Nous tenterons de saisir les grandes lignes d'horizon de son paysage intellectuel et les idées centrales autour desquelles il s'ordonne.

Nous avons d'abord montré qu'au point de vue métaphysique, Benalioua s'inscrit en pleine tradition mystique. Mais il la dépasse. Son Dieu est inconceptible, voire inconceptuel. Le concevoir, c'est l'enfermer dans nos classifications, l'emprisonner dans un mot, le déformer dans une doctrine où la vérité ne se dessine pas avec plus d'exactitude qu'un objet dans un miroir brisé. Dire que Dieu est la Pensée pure, la Pensée qui se pense, c'est effectuer la même opération que la feuille d'arbre qui imaginerait un Dieu suprêmement vert. Ce sont là postulats grossiers de l'anthropomorphisme. C'est déifier un attribut, humain ou végétal, la pensée ou la feuille. Benalioua s'y refusait. Nul ne fut plus éloigné de la construction rationaliste du Divin.

Nous sommes ensuite parvenus à la seconde halte de l'itinéraire alioüen. Le monde est un rayonnement infini dont le principe fécondant est Dieu. Au fur et à mesure que cette lumière descend, elle se charge de matière, pour devenir la vie elle-même, l'homme, l'animal, la plante, le minéral. Dieu est émanation extérieure et immanation dans la créature. Toutefois, émanation et immanation s'intériorisent l'une l'autre. Que le soufi se tende, qu'il se purifie, qu'il échappe aux voiles de la raison et des sens, il aura soudain l'aperception de l'Un. Cette intuition, comme l'intuition bergsonienne, est un effort qui se transcende. Et quand il sera réalisé, au prix d'une douloureuse torsion, ce sera enfin « l'absorption en Dieu « jusqu'à complète infusion «.

Nous avons ainsi été conduits au sommet de la méditation aliouenne. Cette préhension du Divin ne serait-elle pas une suprême illusion ? Le dialogue mystique de Dieu et de l'âme, ne se réduirait-il point au soliloque de l'âme ? Est-il sûr que ce soit Dieu que nous saisissons

par l'intuition profonde et non une projection dernière de notre anthropomorphisme ? Cela, Benalioua ne l'a point formulé. Il l'a entrevu et suggéré. Mais c'était pour lui une pénible angoisse, un débat tragique dont il n'entrevoyait pas l'issue. Car, dans cette hypothèse, le système aboutit au nihilisme intégral, à l'immense solitude humaine dans le vide éternel.

Et nous avons, enfin, examiné comment le Cheikh a pu, bon gré, mal gré, inclure cette métaphysique dans les précisions dogmatiques de l'Islam. Nous l'avons vu, rajeunissant l'interprétation averroïste, transposant sa croyance religieuse dans l'idée philosophique et l'idée philosophique dans l'extase. Il professait la multiplicité des sens et, du littéral à l'allégorique, leur parfaite vérité. Il admettait la spiritualité réduite en schémas verbaux et en mimétisme rituel. Mais dépassant la médiocrité prude et méticuleuse des scoliastes, il s'élevait d'un bond au-dessus des versets, pour en découvrir en traits de feu le sens universel. Et il croyait à l'évolution des dogmes, que la sagesse divine adapte à chaque esprit et à chaque génération, comme elle réserve à chaque siècle un nouveau messager.

Deux grands courants circulent à travers l'œuvre de Cheikh Benalioua. Elle est, d'abord, une philosophie de la mobilité, puisque tout évolue, même les dogmes, et qu'il y a entre la création et Dieu un vivant échange de rapports. Et c'est, ensuite, une philosophie de l'Unité, puisque tout émane d'un principe essentiel par dégradations successives, et que les credos, si contradictoires qu'ils soient, sont conciliables et également vrais. La doctrine de Benalioua est une méthode beaucoup plus qu'un système. Mais c'est aussi, mieux qu'une méthode, une ascèse d'intuition, effleurant la vérité moins par la recherche que par une brusque illumination.

Cette doctrine mouvante, nombreuse, où s'entrechoquent les matériaux les plus disparates, a indéniable-

ment subi de multiples influences. *Influences alexandrines,* avec l'émanatisme plotinien, le panthéisme inavoué mais certain, la possibilité de retrouver Dieu par l'extase ; *influences syro-iraniennes*, avec l'évolution prophétique des Imamites et des Ahmadiyas, les réminiscences d'El Halladj, le Bâbisme et son credo en devenir ; *influences averroïstes et thofailiennes,* avec la thèse des sens étagés, ouverts aux diverses catégories d'intelligences ; *influences occidentales,* enfin, avec l'écho, la préfiguration peut-être, de quelques thèmes bergsoniens, des infiltrations de modernisme chrétien et l'impitoyable critique de la connaissance rationnelle. Bref, un amalgame de doctrines souvent antithétiques, dont Benalioua faisait en lui, par un brassage quotidien, une unité ardente.

C'est dire qu'à notre sens, l'originalité de Benalioua est plus apparente que réelle. Elle aura surtout consisté à harmoniser des antinomies en une philosophie univoque. Ne lui décernons pas, comme on l'a fait, la palme du « génie métaphysique ». Mais qui nierait sa vive sensibilité à la vérité et le désintéressement de sa méditation ? Qui lui refuserait l'impétuosité de la recherche, le goût de la spéculation, l'ingéniosité parfois trop subtile de la pensée ? Son type d'intelligence ne fut pas unilinéaire, mais fuyant, multiple, sinueux, tout en pointes aiguës et brillantes. Sa marque restera profonde dans la conscience religieuse algérienne. Et si Benalioua ne fut peut-être pas un fécond inventeur d'idées, il n'en aura pas moins apporté son humble note au débat ouvert, depuis des siècles, entre Aristote et Plotin.

Note sur deux aspects contemporains du Culte des Saints chez les Musulmans

PAR

G.-H. BOUSQUET

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE DROIT D'ALGER

MEMBRE DU CENTRE D'ÉTUDES DE COLONISATION COMPARÉE

Le culte des saints, manifestation typique du culte populaire chez les indigènes du Maghreb, a fait l'objet de nombreuses études de la part des savants islamisants, et tout particulièrement de M. Bel. La présente note a pour objet de fournir quelques renseignements de portée bien modeste sur deux aspects de ce culte, qui n'ont d'ailleurs entre eux que ceci de commun, c'est qu'il s'agit de manifestations nouvelles et contemporaines de cette forme d'adoration.

I

LE CULTE DE N.-D. D'AFRIQUE (1)

La Basilique de Notre Dame d'Afrique, consacrée en 1872, est aujourd'hui un lieu de pèlerinage pour les éléments musulmans de la population d'Alger. Il n'y a rien d'extraordinaire à voir, des populations appartenant à

(1) Je remercie bien vivement les Pères Blancs de N. D. d'Afrique de m'avoir fourni les renseignements relatifs à cette question.

des religions différentes, communier dans un même culte ; on en connaît d'assez nombreux exemples, mais il est curieux que, dans notre cas, il s'agisse d'un édifice si récent. D'autre part, je ne saurais préciser quand ce culte a commencé à s'instaurer, mais il paraît être ces dernières années en voie de développement.

Les femmes sont les plus nombreuses à visiter la Basilique, mais les hommes ne manquent pas, soit qu'ils viennent seuls, soit qu'ils accompagnent leurs femmes. Les femmes viennent rarement seules ; mais plutôt en groupes, de trois ou quatre, ou davantage. Il y a parfois vingt-cinq Mauresques réunies dans la Basilique.

Qu'est-ce qui attire les indigènes dans ce temple chrétien ? Il est à cela, peut-être, deux explications qui ne s'excluent pas, mais dont la seconde est de beaucoup la plus vraisemblable. Tout d'abord, peut-être certains croient-ils que la Basilique est le tombeau d'un marabout, cela paraît ressortir de quelques réflexions faites par les visiteurs, et pourrait trouver un appui dans le fait que derrière l'autel se trouve un grand harmonium, qui a un vague aspect de cénotaphe. Mais avant tout et surtout, la Basilique est le lieu du culte rendu à Marie (dont parle d'ailleurs le Qorân). S'agit-il d'honorer la Vierge, d'une façon purement désintéressée ? Cela paraît bien peu probable. Il s'agit bien plus de l'invoquer, comme on invoque les autres saints du Maghreb, pour en obtenir des faveurs et en capter la *baraka*.

Ce n'est pas en effet la simple curiosité qui attire les musulmans en ce lieu, comme par exemple en un musée, Il s'agit bien d'un culte, comme nous allons le voir. Parfois, ils assistent aux offices catholiques, de façon respectueuse, mais sans y prendre part, sinon par un don à la quête, mais en général ils viennent à leurs heures propres. Un jour de la semaine (est-ce le vendredi ?), les femmes viennent plus nombreuses que d'ordinaire et avec leurs enfants. En entrant, les femmes se dévoilent

souvent. On ne paraît pas, au moins en règle générale, se déchausser ; les hommes restent couverts, mais se découvrent à première requête, parfois sur l'indication venant d'un musulman. Nous avons vu des femmes qui, au moment de se retirer, faisaient quelques pas à reculons, face à l'autel.

Que vient-on demander à la Vierge ? Elle ne paraît pas absolument spécialisée mais c'est surtout son caractère de Vierge-Mère qui paraît attirer les musulmanes, qui viennent seules ou parfois avec leur mari, lui demander de leur accorder des enfants ou de les guérir. A côté de cela, on nous a cité le cas d'une femme kabyle, effondrée et en sanglots devant l'autel, et qui avait répondu au prêtre venu la relever qu'elle y cherchait consolation de la mort de sa fille.

Les formes du culte sont variables ; parfois, comme nous avons eu l'occasion de l'observer, on se contente de rester assis sur les bancs, face à l'autel dominé par la statue de la Vierge, et les mains ouvertes devant soi, selon le geste rituel musulman. D'autres vont plus loin et s'efforcent de faire un certain nombre de fois le tour de l'autel et de la statue, sept fois, me dit-on (ce qui, d'ailleurs, n'est pas permis par le prêtre, s'il voit la scène). Certaine femmes même s'enhardissent jusqu'à monter par le petit escalier très raide derrière la statue, pour toucher les vêtements dont elle est revêtue. Certaines femmes font brûler des cierges ; des hommes et des femmes demandent que le prêtre bénisse les médailles qu'ils achètent à la porte. Une femme a apporté un jour un cœur et un ex-voto, « Merci à Marie ». Mais le plus souvent, il s'agit d'offrandes déposées devant l'autel ; souvent de bijoux, à l'occasion assez précieux, parfois plus rarement de membres en cire, mais le plus souvent (et ceci précise bien le caractère du culte) de petits bébés en celluloïd. Il s'agit donc d'un culte en rapport avec l'enfance et principalement la maternité.

Le culte a été sans doute encouragé et développé par le fait que durant plusieurs semaines après Noël, une crèche avec l'enfant Jésus, est l'objet de la curiosité des éléments indigènes. Nous avons assisté en témoin discret à une enquête théologique menée par une Mauresque devant la crèche auprès d'une dame chrétienne qui lui exposait aimablement les mystères de la Trinité et de l'Incarnation ; la musulmane parut satisfaite de ce qu'il y avait encore un autre Dieu, « en haut ».

Dans le présent cas, il s'agit donc d'un culte maraboutique récent mais qui peut bien difficilement rentrer dans la théorie musulmane, même si Marie est citée dans le Livre Saint de l'Islâm. Dans l'exemple suivant, nous verrons au contraire une forme de culte, bien connue dans le Maghreb, mais qui a le mérite d'être sans doute encore bien plus récente que celui de N.-D. d'Afrique.

II

Conclusion sur un saint de l'Islam, étudié par M. Bel

Parmi les nombreux et si intéressants travaux de M. Bel sur l'Islâm, un des plus curieux est constitué par ses observations sur un saint qu'il connut vivant à Meknès (*R.H.R.*, 1916 et 1917).

Il indiquait dans son étude comment un simple d'esprit, qui vivait adossé au mur de l'infirmerie indigène sans en bouger jamais, était devenu peu à peu, aux yeux de la population, un Wâlî, un ami de Dieu, un saint personnage ; qu'on avait fini par lui construire un abri, qu'une femme avait pris soin de lui, mais qu'également un individu avisé avait commencé à organiser sérieusement le culte, en s'instituant le préposé, le moqaddem du saint, intermédiaire dans ses rapports avec les fidèles, non sans en retirer autre chose que des avantages purement spirituels.

Cette étude de M. Bel est si curieuse et si remarquable que, de passage à Meknès, nous avons cherché à obtenir quelques renseignements complémentaires sur la situation actuelle ; ils pourront servir de postface à l'article paru voici près de vingt ans dans la Revue citée.

Le Saint est mort, il y a quelques années, à une époque que je n'ai pu faire préciser exactement, mais sans doute en 1933. (En tous cas le Guide Joanne *Maroc* de 1930 indique qu'il était alors encore vivant.) Son cercueil repose à l'endroit même où il vécut. Il est abrité dans une qoubba assez élégante. Elle n'est pas du modèle ordinaire à coupole, car le toit en est plat et en pente. Le petit édifice, rectangulaire et adossé contre le mur de l'infirmerie indigène, mesure 5 ou 6 mètres de long, 2 mètres de large environ et 2 mètres de haut. On y pénètre par une arcade qui n'est point fermée par des portes. De la rue, on peut apercevoir une partie du cercueil qui se trouve dans la partie gauche de l'édifice.

La qoubba a été construite du vivant du saint, sous le régime de Moulay Youssef, père du sultan actuel, il y a peut-être une quinzaine d'années déjà. On dit que la chose fut faite sur l'ordre même de ce prince, et à ses frais.

Le culte aujourd'hui rendu à Moulay Ahmed el-Ouazzânî ne diffère en rien de celui qui est rendu aux autres innombrables saints du Maghreb [1]. Il n'est pas spécialisé dans certaines interventions, comme le sont plusieurs autres saints (guérison, etc.). Il paraît que sa renommée dépasse très largement la ville de Meknès.

La femme qui, la première, avait pris soin de lui est morte aujourd'hui ; par contre l'ingénieux personnage qui avait commencé à organiser le culte, Ahmed el Meslaoui, vit toujours. Il se fait d'ailleurs assister par un moqaddem adjoint, lequel prendra sans doute sa place

---

(1) Voir A. Bel, *L'Islâm Mystique*, extrait de la *Revue Africaine*, p. 51 et suiv. du tirage à part.

après lui. Il ne dédaigne pas les offrandes, venant même des roumis ; par contre, ceux-ci ne sont pas admis à pénétrer dans le sanctuaire : le préposé fait lire au touriste qui voudrait enfreindre cet ordre, un avis officiel dactylographié et signé des autorités, où il est rappelé aux Européens qu'il leur est interdit de pénétrer dans les sanctuaires musulmans.

Ainsi donc le cycle est achevé. Le pauvre fou, canonisé de son vivant, par la foi des fidèles, est reconnu, mort, comme un saint authentique par le protectorat français. La prédiction de M. Bel s'est réalisée [1]. Le besoin d'adoration de l'humanité a fait œuvre durable.

---

(1) « Il est aisé de prévoir que le jour où Moulay Ahmed mourra, il sera enterré à l'endroit même où il vit aujourd'hui avec la permission des autorités locales;... le moqaddem actuel et ses successeurs continueront eux aussi à recevoir les aumônes des pèlerins qui demanderont au sacré tombeau la *baraka* que ceux d'aujourd'hui réclament du Saint vivant. » (pp. 279-280).

Les Prédictions du Calendrier dans le Folklore Européen d'Alger

PAR

G. HARDY

RECTEUR DE L'ACADÉMIE D'ALGER
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

Il y aurait une étude fort intéressante et certainement copieuse à entreprendre sur les rites prophylactiques et les procédés de divination, je ne dirai pas qui survivent, mais qui apparaissent bien vivants, qui s'épanouissent quasi sans réserve, dans la société européenne d'Alger. Sans doute s'agit-il surtout, en l'espèce, du petit peuple un peu mêlé qui s'agite dans les bas quartiers ; là, rien d'étonnant ; mais ce qui peut surprendre, c'est que ce genre de croyances est solidement ancré dans ce qu'on est convenu d'appeler la bonne société, la bourgeoisie cultivée. C'est, bien entendu, dans les milieux féminins qu'elles sont le plus communes, et je me contente d'en citer quelques-unes, à titre d'indication ; elles n'ont, d'ailleurs, rien de bien nouveau, et vous les reconnaîtrez au passage : ce qui en fait le véritable intérêt, c'est la qualité des individus qui s'y intéressent.

Quand Madame X..., femme d'un gros négociant fran-

çais, prend possession d'un nouvel appartement, elle promène à travers les chambres une bougie, afin d'éloigner les mauvais esprits, et elle place dans un coin de la cassonade ou du sucre, du sel, du charbon, du pain, du blé ou de la farine, du vin et de l'huile.

Pour attirer la prospérité sur son toit, la même Madame X... ou telle de ses amies, qui, tout comme elle, est une femme charmante et distinguée, arrose la maison le lundi, le mercredi ou le vendredi, avec de l'eau de mer, prise le vendredi à sept vagues différentes et contenant sept cailloux.

Dans la même intention, on s'impose de manger, le premier de l'an, des rougets et des lentilles.

On conserve précieusement des gousses de fèves à sept graines.

Pour que le commerce soit florissant, on va prendre dans les champs, le jour de la Saint-Jean, sept épis de blé et on les garde avec soin toute l'année.

Pour retrouver un objet perdu, on fait un nœud à son mouchoir, et voici pourquoi : tant que le mouchoir reste noué, le diable ne peut pas évacuer le liquide que sécrètent ses reins, et cela l'oblige à faire retrouver l'objet. Il va de soi que, quand l'objet est retrouvé, il est bon de penser à dénouer le mouchoir. Sans cela, le diable se venge, et ce ne sont pas les moyens qui lui manquent.

Pour chasser le mal, pour écarter le mauvais sort, on brûle du gros sel dans un feu de bois : plus le sel pétille, plus il se révèle actif. Ou bien encore, on pend un aimant dans la maison.

Pour ramener un mari volage, on fabrique une pommade, dont les éléments essentiels sont le poil du chien et le poil du chat, et l'on dépose cette pommade devant la porte de la complice dudit mari. L'hostilité traditionnelle du chien et du chat, représentée dans la pommade, provoque infailliblement une brouille salvatrice, et le pigeon repentant revient au logis.

On sait aussi des prières pour guérir les maladies. Contre le mal de gorge, par exemple, on invoque Saint Martin ; car Saint Martin, étant sur la montagne, vit un jour passer Jésus, qui lui demanda : Qu'as-tu ? — Je ne puis rentrer, répond Saint Martin, tant mal à la gorge j'ai. Et Jésus lui dit : Rentre et frotte-toi avec l'huile de la lampe.

Pour soigner les brûlures, on récite : « Feu contre feu, mal contre mal, arrête-toi comme Judas arrêta Jésus au Champ des Oliviers. »

Pour savoir l'issue d'un événement, on jette dans un seau d'eau du plomb en fusion ; selon la forme que prend le plomb, l'avenir s'annonce plus ou moins brillant, etc...

⁂

Mais de toutes ces croyances, dont les origines apparaissent fort diverses, celle qui me semble le plus généralement établie concerne le calendrier illustré, que les facteurs des postes distribuent au temps des étrennes.

C'est avec une véritable angoisse que mainte dame algéroise prend possession de cet objet, pourtant tiré en série ; car il révèle, à qui sait interpréter son langage, les grands événements familiaux de l'année. Au demeurant, il existe, notamment dans le quartier de Bab-el-Oued, des spécialistes de ce genre de divination, et quand on ne voit pas suffisamment clair soi-même dans les prédictions du calendrier, on va les consulter, moyennant finances. Il y a là toute une petite industrie saisonnière, qui s'accompagne d'humbles ruses : je tiens d'un facteur que certaines de ces devineresses le cajolent pour connaître les « sujets » des calendriers et lui suggèrent la répartition qu'il doit en faire entre leurs clientes habituelles.

Voici quelques-unes des règles d'interprétation que

j'ai pu recueillir. Elles sont nécessairement un peu schématiques, et il va de soi que chacun les adapte, les corrige, y ajoute sa sensibilité particulière et son don propre de seconde vue :

Les *Montagnes :* difficultés à vaincre, plus ou moins graves selon le degré d'escarpement. Si les sommets sont couronnés de neige, le triomphe est acquis.

Les *Plaines :* vie calme et sans heurt.

La *Mer :* si elle est paisible, parfaitement bleue, sans rochers et sans écume, tout ira bien. Si elle se brise sur des falaises, si elle est semée d'écueils, si elle est tourmentée par la tempête, c'est signe de dangers. Les plages largement étendues sont particulièrement rassurantes.

Le *Ciel :* bonheur calme, s'il est limpide ; ennuis plus ou moins graves, selon l'épaisseur et l'allure des nuages. Si le paysage représente la mer ou un lac et que le ciel est bouché, le voyage projeté ne se fera pas.

Les *Rivières :* si elles coulent tranquillement, il se produira des changements heureux ; si elles sont torrentueuses, il surgira de nombreuses difficultés. Les eaux claires, les fontaines annoncent des jours heureux ; les eaux troubles et boueuses font présager des faits regrettables et tout spécialement des atteintes à l'honnêteté. Un lac, une eau dormante, sont des sources d'échecs et de déceptions.

Les beaux arbres, les fleurs, la végétation abondante et aimable signifient prospérité et abondance. Les arbres morts, aux branches cassées, annoncent, au contraire, toutes sortes d'accidents. De même, les fleurs coupées contiennent une menace d'ennuis et de tristesse. Un champ de blé est un indice de prospérité.

Les scènes de chasse et de pêche, mais surtout de pêche : maladies, peut-être mort, en tout cas, embarras et chagrins multiples.

Les *Troupeaux :* excellent présage. Un *Chien* signifie une amitié fidèle. Un *Chat,* au contraire, des ennemis cachés et, de toute façon, de l'hypocrisie, des mensonges, de la trahison. Des *Poules,* caquetage et médisances. Un *Coq :* succès et triomphe sur toute la ligne. Un *Cheval :* protection d'un puissant personnage ; un *Cheval blanc :* déclaration d'amour, mariage, à tout le moins, de bonnes nouvelles.

Les *Maisons,* avec les fenêtres et les portes ouvertes, promettent l'affection des amis, le bon accueil et, en général, les joies de la société.

Un *Château* de belle apparence ou une *vaste maison :* c'est le gain à la loterie, en tout cas, la vie aisée. Un *Château-fort :* c'est qu'une personne de la famille ira à l'hôpital.

Une *Terrasse :* heureux événements. Une *Colonne* ou un *Tronc d'arbre debout :* protection, amitié profitable.

Un *Mur de pierres :* il va falloir prendre une décision sérieuse.

Un *Pot de fleurs,* avec des fleurs plantées et fleuries : mariage.

Un *Bateau* est signe de nouvelles connaissances. D'autre part, quand l'eau est bleue, il annonce des voyages ; quand elle est de couleur sombre, la maladie.

Les *Personnages,* dans l'ensemble, prédisent des visites ; s'ils se présentent de face, ce sont des visites d'amis ; s'ils tournent le dos, ce sont des visites fâcheuses, inquiétantes, et, s'ils sont placés de biais, il est prudent de se tenir sur ses gardes.

Une *Femme portant un panier d'œufs,* c'est une naissance dans la famille.

Une *Femme avec un fichu,* c'est qu'on va recevoir un cadeau.

Un *Chapeau :* pronostic d'honneurs, d'élévation en dignité ; mais un chapeau sans calotte, déception.

Et ainsi de suite. L'Administration des Postes n'imagine certainement pas les responsabilités qu'elle prend, quand elle choisit les images de ses calendriers. Quand on pense qu'il lui suffirait de n'éditer que de beaux ciels bleus et des maisons avenantes, aux fenêtres largement ouvertes, pour que nous vivions tous des jours parfaitement heureux ! Au vrai, elle ne choisit pas, elle n'est que l'instrument du destin.



D'où vient donc cette croyance, qui, encore une fois, n'est pas un simple jeu de société et qui est capable, — j'en ai recueilli mainte preuve, — d'assombrir certaines âmes dans les premiers jours de l'année ?

Il y a là, sans aucun doute, toutes sortes de rapports cachés. Les signes du Zodiaque, qui constituent l'armature du calendrier, y sont pour quelque chose. En outre, le calendrier, ce successeur moderne des vieux almanachs, participe de leur mystère et de leur science traditionnelle. Et puis, étant donné la date de son apparition périodique, il est assez naturel qu'on le considère comme un messager.

Il ne paraît pas, en tout cas, que ces habitudes d'interprétation soient spécialement algéroises. On les trouve aussi, à ce qu'on me dit, dans le Midi de la France, et notamment en Provence. D'aucuns prétendent qu'elles sont d'origine espagnole : on me signale, par exemple, qu'à Alicante, tout particulièrement, elles sont fort en honneur : on va consulter fidèlement, dans les premiers jours de l'année, l'augure de Calpe, petit village près d'Alicante, « Ramonette le Bossu », curé, guérisseur et

voyant, qui est renommé à la ronde et de qui les avis font loi. (A noter que les influences moghrébines sont demeurées très vives dans la région d'Alicante, où la plupart des villages portent des noms nettement arabes.) Pourtant, on me signale, d'autre part, qu'à Oran, où les Espagnols sont si nombreux, les prédictions du calendrier n'avaient pas cours avant 1914.

Je ne puis, faute d'une documentation plus étendue et plus précise, que poser la question. Je m'en excuse, et je demande qu'on veuille bien me signaler ce qu'on sait de cette petite question [1].

---

(1) Je me dois de remercier ici Mlle Salenc-Carrière, Mlle Sabatié, Mme Jourdain, Mme Gallois, Mlle Besson, qui m'ont fort aimablement procuré les éléments de cette communication.

Rites relatifs à la vache et au lait

PAR

RAHMANI SLIMANE

INSTITUTEUR A ALGER
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE
ET DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE CONSTANTINE

Les Kabyles qui veulent avoir du lait au moment des travaux et de la chaleur achètent des vaches au printemps, saison où l'herbe pousse un peu partout et où l'on peut nourrir facilement les vaches laitières. Il leur faut, en effet, beaucoup de nourriture, sinon elles donnent très peu de lait, elles maigrissent et l'on n'en retire qu'un prix de vente tout à fait dérisoire.

Ceux qui possèdent de la paille en quantité suffisante et qui désirent labourer avec des vaches, les achètent en octobre ou novembre. Le prix est alors moins élevé qu'au printemps, car leurs propriétaires s'en dessaisissent poussés par la nécessité : difficulté de les nourrir, dettes à rembourser sans délai, impôts à payer.

A Aokas (Oued-Marsa M.), les Indigènes font leurs transactions au marché de Souk-El-Tenine (marché du lundi) à 10 kilomètres, du Cap-Aokas et à 35 kilomètres de Bougie. L'acheteur choisit une bête assez jeune, pleine « *s-la'char* » et sur le point de mettre bas. Il l'examine avec le plus grand soin : le poil est-il lisse ou hérissé ? A-t-il une couleur qui plaît au regard et attire le bien ? La peau est-elle fine et souple ? La forme de la

tête, la disposition des cornes et le toupet du front lui indiquent si elle apporte le « bien », le « bonheur » ou le « malheur ». Il voit si elle est paisible, si elle ne donne pas de coups de cornes ou de coups de pieds, si elle est insensible au chatouillement et se laisse traire facilement. Il interroge le vendeur sur l'origine de sa bête. Celle qui est élevée dans la plaine, qui paît dans des prairies marécageuses, porte souvent des germes de tuberculose, et cette maladie se manifeste après un court séjour à la montagne ; la vache ne tarde pas à maigrir et à mourir.

Pour un Kabyle, posséder une vache est presque une fortune : le lait, le petit-lait et le beurre remplacent les légumes dont on est privé pendant plusieurs mois. Le lait caillé et le petit-lait sont la boisson préférée des Musulmans. On dit que le Prophète Mohamed tendait les deux mains pour saisir le vase dans lequel on lui offrait du petit-lait, alors qu'habituellement il avançait une seule main pour prendre les autres aliments. Le lait est sanctifié par le Coran (Chap. XVI, Verset 68) : « Vous trouverez dans les animaux des signes propres à vous instruire. Nous vous faisons boire ce qui, dans leurs entrailles, est entre les aliments élaborés et le sang : c'est le lait pur, d'une absorption si douce pour ceux qui le boivent. »

Malheureusement depuis quelques années, un grand nombre de familles sont trop pauvres pour avoir une vache. Des voisins plus fortunés leur donnent bien de temps à autre un peu de petit-lait. Mais, ainsi que l'indique un dicton kabyle, c'est une bien faible ressource pour une famille nombreuse. « La goutte (de petit-lait) obtenue par charité est semblable à un grain d'orge encore vert auquel on ôte l'enveloppe pour le manger » (*tiqith n timetrith am ouseqcher n temzith*). La même pensée est exprimée dans cet autre proverbe rapporté par Westermarck : « Si quelqu'un n'a pas de lait dans sa

maison, sa maison est vide ». (*Survivances païennes dans la civilisation mahométane,* p. 133).

Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que les Kabyles — les femmes en particulier — prennent toutes sortes de précautions pour préserver leurs vaches du mauvais œil « *thit'* » et de tant d'autres maléfices.

Le Kabyle qui achète une vache rapporte du marché, en guise de porte-bonheur « *mabrouka* », des dattes que la maîtresse de maison distribue aux membres de sa famille et aux habitants du village. Elle y ajoute, à défaut de figues, de la galette et des assiettées d'« *ouhbik* » (c'est de la farine de blé salée et bien huilée). Cette générosité est pour ses maîtres une cause de prospérité. Pour le repas du soir, elle prépare du gros couscous « *berkoukes* » afin que sa vache devienne belle et lui donne autant de petits qu'il y a de grains dans ce couscous. A partir de ce moment, la femme en prend le plus grand soin. Elle va chercher des sacs d'herbe dans les champs de fèves et d'orge pour la lui donner le soir, au retour du pâturage.

***

Le vêlage est un grand événement dans la famille indigène. Il faut, dès qu'il se produit, s'efforcer de soustraire la vache, le veau et le lait à l'influence pernicieuse du mauvais œil. On sait que certaines personnes ont le regard « salé » et par conséquent néfaste. Pour en éviter les funestes conséquences, on ramasse aussitôt après le vêlement, un peu de terre de l'endroit touché par le veau en tombant. On la mélange avec du sel, de la farine de blé et sept épines d'aubépine ou de figuier de Barbarie ; on serre le tout dans un linge qu'on fixe solidement aux cornes de la vache, du côté droit.

Les femmes considèrent le sel comme une matière piquante « (*iqseh'*), ce qui lui permet de repousser le mauvais œil. Il produit sur la vache à peu près le même

effet que le paratonnerre sur l'édifice, Le septième jour, on détache ce sachet pour le suspendre à la gourde « *takhsaith* ou *sendou* » (Fig. 1) qui sert à battre le lait, car le lait a, lui aussi, besoin d'être préservé.

Elles ajoutent parfois à ce mélange du lait qu'elles ont tiré du bout des pis de la vache « *tizouïar timezououra* », avant de faire téter le veau pour la première fois. Elles font de ce lait deux parts : l'une entre dans la composition du sachet, l'autre est placée dans un petit coquillage « *tamh'arth* » qu'elles introduisent dans un trou pratiqué au mur, près de la place occupée par la vache et son petit. Puis ce trou est bouché pour toujours et le lait ne risque pas de s'altérer.

Le mélange mis dans le sachet est fait quelquefois en ajoutant à la terre sur laquelle est tombé le petit veau un peu de corne ou de terre prise à ses sabots, de la farine de blé et du lait tiré du bout des pis de la vache. Il faut, en outre, que ce lait passe, au moment de la traite, par l'anneau d'une binette.

D'autres fois, on place dans un petit sac de cuir, un peu de ce lait qu'on a pétri dans une toute petite assiette avec de la farine, en y ajoutant une aiguille.

Durant les sept premiers jours, le berger a pour mission de veiller sur ce talisman, afin qu'il ne soit volé ou perdu ; il doit, en même temps, empêcher que la bouse de la vache ne soit ramassée par une personne étrangère à la famille.

Dès que la vache a vêlé, l'arrière-faix « *tinefra* » est enlevé par une femme à l'aide d'un bâton et placé sur un arbre car, si les chats ou les chiens le mangeaient, elle ne donnerait plus de lait.

Pendant les trois premiers jours, il ne faut pas apporter de feu à l'extérieur pour éviter que la mamelle ne « sèche ». On ne doit pas non plus laisser la vache sortir de l'étable ; non seulement elle serait exposée au mauvais œil mais elle pourrait prendre un refroidissement, ce

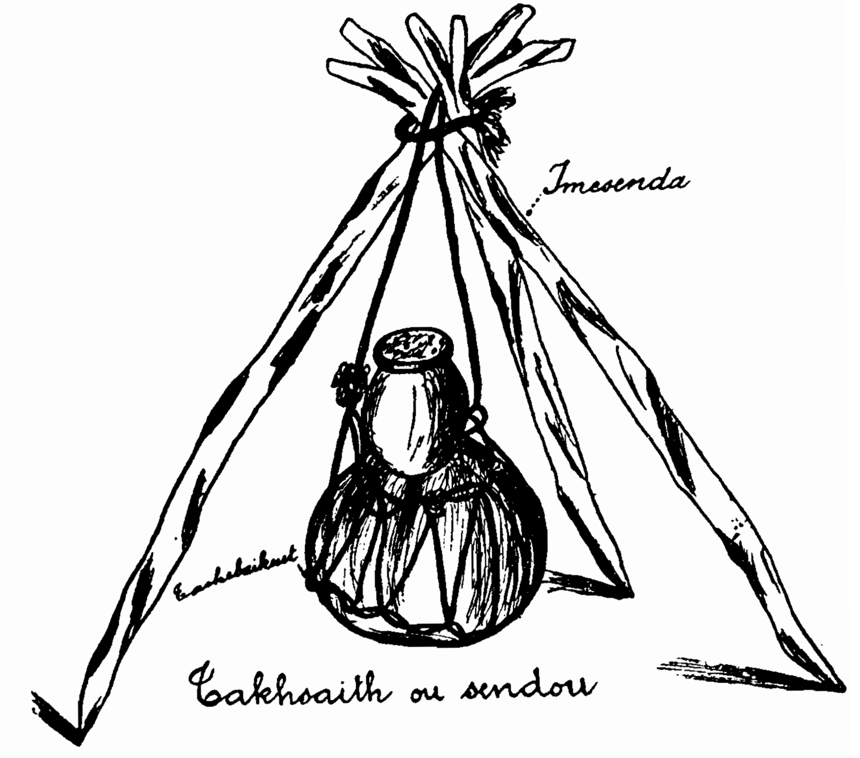


Fig. 1.



Fig. 2.

qui entraînerait l'arrêt total du lait. Tant qu'elle reste ainsi enfermée on lui fait manger des bouillons chauds de courge ou de féveroles cassées en deux « *tifrach* », de l'orge grillée et bien huilée « *timqerqechth* ». On ne lui donne pas à boire de peur de la rendre malade. Lorsque, après ces trois jours, on l'amène paître dans les champs, on lui fait enjamber un couteau et une poignée de féveroles placés sur le seuil. On lui assure, ainsi, de même qu'à son petit, « une santé de fer ».

Le lait retiré pendant les premières vingt-quatre heures est cuit dans un plat en terre « *ah'bour* » avec des œufs, sans sel. Il constitue la « *timedr'esth* » sorte de mets de couleur jaunâtre, onctueux et sucré, que le berger et les membres de la famille mangent ensemble. Les voisins venus à la maison peuvent en consommer, mais sans l'emporter à l'extérieur, de crainte que le lait de la vache ne donne pas de beurre.

Au cours de la semaine suivante, la maîtresse de maison recueille le lait dans des marmites. Le septième jour, elle met de côté une quantité suffisante de lait caillé pour ses besoins personnels, elle distribue le reste aux voisins et aux amis dans des sortes de pots appelés « *tih'labin* » (Fig. 2). Ceux qui ont reçu du lait caillé envoient de la farine dans les ustensiles qui ont servi à la répartition de l' « *ad'r'es* ». Chez les Indigènes, il est d'usage, pour ne pas rompre l'amitié et obtenir la « baraka », de rendre quelque chose à la place d'un cadeau reçu, ne serait-ce qu'un morceau de sucre, une poignée de féveroles, de lentilles, de petits pois ou de farine. Cette farine sert à rouler du couscous à gros grains que la ménagère fait cuire avec une partie du lait mis de côté. La distribution de l' « *ad'r'es* » terminée, elle peut recueillir du lait et en retirer du petit-lait et du beurre.

Le petit-lait des trois premiers barattages est conservé dans la maison. Les voisins qui en désirent doivent le consommer sur place sans l'emporter chez eux, de crainte de voir le lait se raréfier et s'altérer. Au quatrième barattage, il est permis d'en donner au dehors ; mais il faut auparavant que la femme verse trois gouttes de petit-lait sur les bords du foyer « *lkanoun* » en considération des trois pierres qui servent de support aux ustensiles de cuisine, puis une goutte sur le seuil de la porte. Ainsi elle sait qu'il ne sera pas altéré par les rayons solaires et qu'il ne sentira pas mauvais si celui qui a été offert aux voisins est répandu dans un endroit malpropre. Elle jette ensuite une braise « *tirgith* » dans le premier vase « *tagd'ourth* » (Fig. 3) destiné à la répartition faite aux voisins. Les Indigènes, en général, ne refusent pas de donner du petit-lait « la goutte blanche » à ceux qui n'en ont pas. Cette braise préserve de l'indigestion « *elqou* » les personnes qui en boivent après avoir mangé de la viande ; elle empêche la lumière du soleil d'influer sur la qualité et sur le goût du petit-lait, car lorsqu'il est « frappé par le soleil » (*touthath tafoukth*), il devient bleuâtre et prend une odeur fétide. Si, comme disent les Kabyles, « il attrape une indigestion » (*itleqqa*), le beurre est semblable à de la mousse de savon et se transforme en grumeaux au fond de la gourde.

A dater du premier jour où la femme a distribué du petit-lait, elle recueille le beurre de trois barattages qu'on appelle « les préservatrices » (*tineh'jab nir' timerd'al*). Elle le fait fondre et l'emploie dans des mets sortant de l'ordinaire et que, seuls, les membres de la famille peuvent manger. Mais aucun étranger ne doit en goûter, car autrement le lait mis dans la gourde pour être battu, ne ferait que mousser et ne donnerait pas de beurre.

Le premier barattage terminé, la femme dépose la gourde à terre ; avant de recueillir le beurre, elle verse un peu de petit-lait dans un vase. Elle chausse son pied droit d'un mocassin « *arkas* » et elle va du bord du foyer jusqu'au soupirail du fond de l'étable « *azouliq* » en mesurant ses pas et en laissant tomber des gouttes de ce

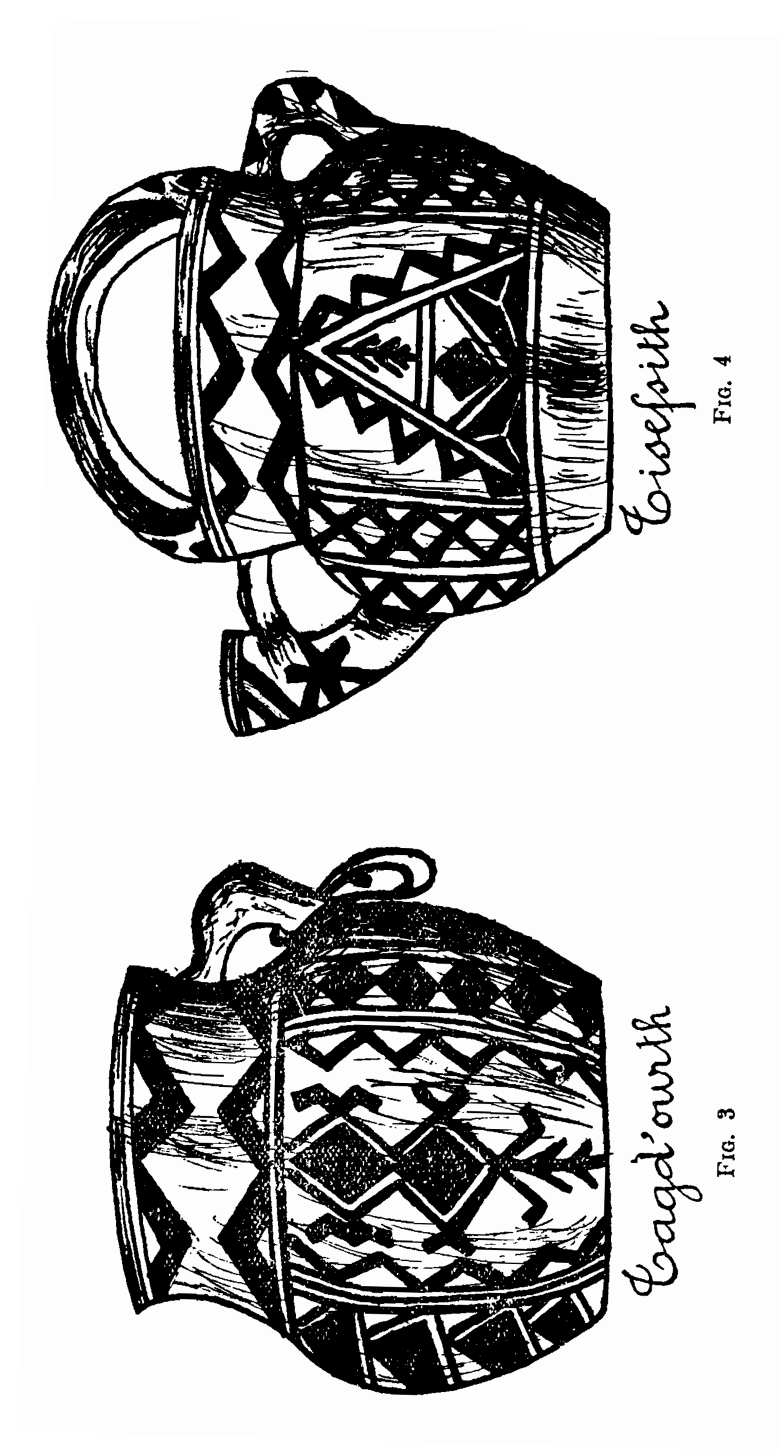


Fig. 4

Fig. 3

petit-lait entre ses orteils. Tout en marchant, elle dit comme en s'adressant à la vache :

« Tu dois préserver ton bien comme ta lèvre protège tes dents.

« Tu dois préserver ton bien comme tes dents protègent ta langue.

« Tu dois préserver ton bien comme ta peau protège ta chair.

« Tu dois préserver ton bien comme tes os protègent ta moelle.

« On ne l'enlèvera pas (le lait) et il ne s'enlèvera pas, il ne sera pas souillé par les rats — les impurs — jusqu'à ce qu'il soit tari de lui-même.

« Il ne sera enlevé ni par « la femme au bracelet » ni par « le taleb au livre. »

Elle prend un peu de cette terre mouillée par les gouttes de petit-lait. Elle la mélange à celui qui reste dans le vase; elle en fait une pâte qu'elle dépose dans une toute petite assiette fabriquée sur l'heure avec du plâtre et qui contient à peine de quoi remplir un coquillage. Elle creuse un petit trou au-dessus du « *kanoun* » entre le mur et le sol ; elle enterre le tout. Elle bouche ce trou avec du plâtre en disant au petit-lait :

« Je t'enterre dans les fondations « *elsas* », il (le beurre) ne sera pas enlevé,

« il ne sera pas souillé, etc. »

⁂

Lorsqu'une vache qui vient de vêler ne se laisse pas traire facilement ou bien empêche le veau de téter, on dit qu'elle est frappée du mauvais œil. C'est d'autant plus grave qu'une vache indigène ne donne pas de lait, si le veau n'a pas commencé de téter.

On s'adresse alors à un taleb ou à une sorcière. La vache est mesurée sur les deux côtés, de la corne à la

queue, à l'aide d'une ficelle en laine « *ilni* » du métier à tisser. Si les deux côtés sont égaux, on dit qu'elle est malade, que cela provient de Dieu et l'on se contente de lui faire porter une amulette écrite par le taleb.

Si un côté paraît plus long que l'autre, on conclut, sans hésitation, au mauvais œil. Il provient d'une femme si le côté gauche est plus court et d'un homme si c'est le côté droit. On brûle immédiatement la ficelle qui a servi à mesurer et on frotte avec la cendre la mamelle de la bête, la terriné « *thouïi* » et la gourde. De plus le taleb fait trois fois l'appel à la prière dans l'oreille droite de la vache et écrit une amulette qu'on y suspend.

Dans certains cas, la sorcière fait tourner une balle sept fois à droite et sept fois à gauche, au-dessus de la tête de la vache. Elle l'enveloppe d'un chiffon et l'attache aux cornes. Le lendemain matin, elle la détache et la fond dans une cuillère en fer. Elle la coule dans de l'eau froide, ce qui la rend plate comme une pièce de monnaie, puis elle la fixe de nouveau à la corne droite de la vache. En observant la balle fondue, elle sait si l'animal a été atteint par le mauvais œil ou s'il est simplement malade.

D'autres fois, elle apporte de la source des sortes d'algues « *ra'ad'ath n tala* » ; elle les écrase et les mélange au liquide salé « *ot'ot* » dans lequel les femmes font tremper, pendant un mois, la peau de mouton ou de bouc qui doit servir d'outre à grain « *ailou* ». Elle frotte le dos du veau avec ce liquide et l'approche en même temps de sa mère en lui disant :

« Je t'en conjure par Dieu et le Prophète, par Lalla Fatma Zoh'ra, fille du Prophète, et par Sidi Abdel'kader El Djilani. C'est ton « fils ».

La vache finit par lécher son petit et par le reconnaître à cause vraisemblablement du sel dont elle est friande.

Quand le petit veau meurt, les Kabyles bourrent sa peau de paille et la présentent à la mère avec précaution. Ce stratagème ne réussit pas toujours. Il faut alors

appeler la sorcière qui trouvera le moyen de faire croire à la vache que la peau empaillée est bien son petit ou qui lui fera adopter un autre veau.

La femme appelée dans ces circonstances est hébergée à la maison pendant deux ou trois jours et elle reçoit un salaire de trois à sept francs. Le taleb se contente de peu ; on lui donne de un franc à cinq francs. Suivant l'expression kabyle c'est « l'ouverture des livres » (*lef-thouh' lekthoub*). Car : « Un écrit non rétribué n'a pas plus d'influence que si on le suspendait à un arbre. »

⁂

Aux premières chaleurs d'avril, avant même que le coucou paraisse, le berger rentre les troupeaux du pâturage vers neuf heures du matin et les y ramène à deux ou trois heures de l'après-midi ; c'est « *l'azal* ». Le premier jour de « *l'azal* » donne lieu à de nombreuses pratiques d'une très grande importance : elles ont pour effet d'augmenter la quantité de lait, de faire produire beaucoup de beurre de bonne qualité, de rendre le petit-lait « doux comme des noix », de l'empêcher de se transformer en grumeaux.

Voici celles qui sont les plus fréquentes :

Le berger rapporte à la maison une brassée « *abandou* » de jeunes pousses d'arbres, d'arbustes, de fleurs champêtres, de tout « ce que le vent agite à la campagne » : myrte, bruyère, lentisque, aubépine, genêt, tamarin, fougère, thym, etc., sauf, toutefois, le laurier-rose et la scille.

La femme laisse ces plantes suspendues à la gourde pendant un ou deux jours, ou bien elle choisit les jeunes pousses, les fleurs et les herbes qui conviennent pour en frotter et laver sept fois toute la vaisselle de la laiterie, (Fig. 1, 2, 3, 4 et 5), en particulier la gourde et la terrine

« *thouïi* » dans laquelle on laisse cailler le lait. Elle accroche une partie de ce qui reste à la porte d'entrée et à celle de l'étable où elle le laisse sécher puis tomber. Dans la matinée, elle prend une binette et creuse un trou devant la porte par où entrent les vaches. Elle y enterre, pour toujours, un morceau d'étoffe renfermant du cumin, du benjoin et de l'indigo avec lequel on fait du koheul. Elle dit en même temps :

« O bleu, « rends l'équilibre », il (le beurre) ne partira pas et il ne penchera pas. »

A l'approche des bêtes, elle dispose dans la cour le trépied en bois « *imsenda* » (Fig. 1) auquel on fixe la gourde avec quelques-unes des plantes apportées par le berger ; elle répand sous le trépied une poignée de féveroles sur lesquelles passeront les animaux.

D'autres fois elle accroche au trépied un tamis aux mailles serrées « *tar'erbalt* », elle place, au-dessus, sur le sol, la peau de mouton « *alemsir* » [1] qui sert à recueillir la farine sous le moulin à bras et que les indigènes considèrent comme « la porte de l'abondance » (*bab n-erzeq*). Elle y pose un soc, sur lequel elle brûle une briquette de bouse de vache séchée au soleil.

Après le passage des bêtes, elle ôte le trépied et ses accessoires puis, pendant trois à sept jours, elle pose le soc sur la terrine et elle l'enlève seulement quand elle y verse le lait. Le soc a la « baraka » de la culture ; il la communique au bétail qui se multipliera comme les céréales. Ensuite elle s'empresse de traire sa vache et elle s'y prend d'une façon peu commode. D'une main, elle tient un bracelet appuyé sur l'anneau d'une binette sans

(1) Notes ethnographiques et sociologiques sur les Beni-M'hamed et les Beni-'Amrous par S. Rahmani dans *Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique du département de Constantine.* Vol. LXII, fasc. 1, pp. 66-67 et note 16, p. 79.

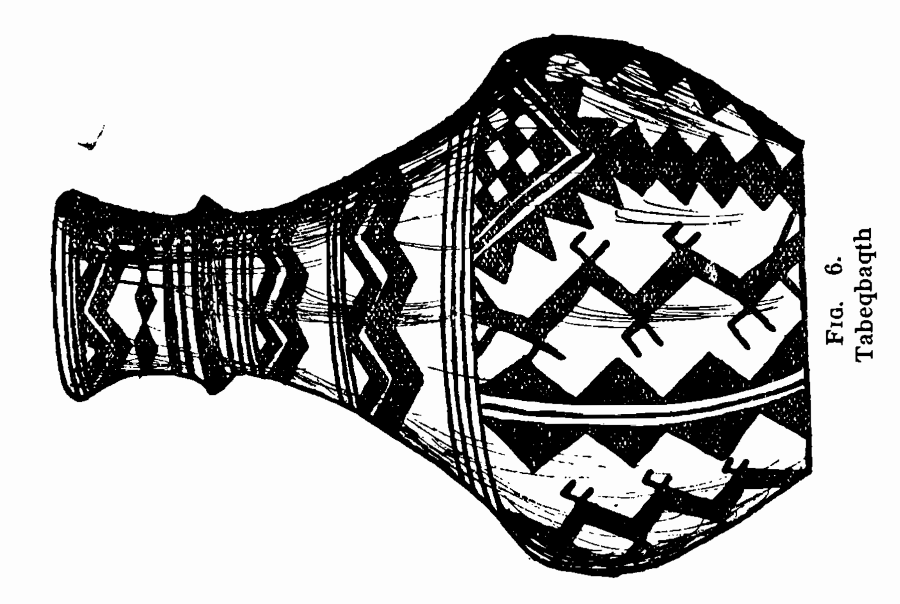


Fig. 6. Tabeqbaqth



Taa'iarth

Fig. 5.

manche (la même qui a servi à creuser un trou devant la porte), de l'autre, elle presse les mamelles. Le lait passe dans le tuyau formé par la binette et le bracelet et vient tomber dans le seau. En même temps, elle dit au lait :

« Je te fais passer par l'« œil » (*thit'*) de la pioche, Dieu sera ton gardien.

« Tu ne seras enlevé ni par la « femme au bracelet », ni par le « taleb au livre ».

Elle ajoute, comme se parlant à elle-même : « A moins qu'il ne tarisse de lui-même. »

Enfin, dans la matinée de ce jour de l'« *azal* », elle prépare une sorte de polenta (*tah'rirth*) avec de la farine de blé, de l'eau, du sel et du petit-lait aigre. Avant de la servir, elle fait, au milieu, un trou qu'elle remplit de beurre frais, puis elle la saupoudre de sucre. Cette polenta est mangée par tous les membres de la famille, sans oublier le berger qui doit avoir la meilleure part. Les étrangers présents peuvent aussi en prendre. On donne au berger, en guise de récompense, une bonne tartine au beurre frais « *at'elis* ».

L'heureuse intervention du berger se manifeste également à l'apparition du coucou. Dès qu'il entend pour la première fois le cri de cet oiseau, il ramasse une pierre qu'il pose sur sa tête et qu'il y garde jusqu'à son arrivée à la maison. Il la remet à sa patronne qui la place sur la terrine : le lait et le beurre seront abondants.

Plus tard, les jours deviennent longs et chauds ; le berger coupe du garou ou sainbois « *alzaz* », il en retire l'écorce qu'il tresse pour en faire des colliers à ses bêtes. Il les garantit ainsi de l'ardeur du soleil et leur évite des insolations.

⁂

Le premier jour de l'Aïd-El-Kebir, le berger se lève de très bonne heure, avant ses camarades, pour aller chercher de l'eau à la source voisine. Il en arrose les bêtes, les poutres du toit, les murs et le sol. Il attire ainsi la bénédiction sur le bétail et sur toutes les récoltes. S'il mène paître son troupeau avant tous les bergers de la localité, le beurre des autres vaches du village (*taddarth*) « viendra se concentrer chez la sienne ».

Dans la matinée, au moment du sacrifice, la maîtresse de maison introduit deux noix dans la bouche de la victime. L'opérateur recommande à son aide de bien serrer la gorge pour empêcher le sang de gicler et la bête d'avaler les deux noix. La femme les retire, les lave bien et les met dans la terrine. Elle les y laisse jusqu'à ce que la vache ne donne plus de lait. Ces noix ont la « baraka » de l'Aïd.

⁂

Il arrive parfois que, malgré toutes ces précautions, le petit-lait s'altère et forme des grumeaux ; on dit que : « le vieillard l'a frappé » (*ioutha-th oumr'ar*). La femme fait alors bouillir dans la terrine des racines de garou. Après une ou deux ébullitions, elle la retire du feu puis elle lave sept fois la terrine et tous les autres ustensiles dans lesquels on met le lait et le petit-lait. S'il se gâte de nouveau, elle lave le tout avec une scille écrasée et bouillie comme les racines du garou.

Si, par malheur, des souris ou des rats ont souillé le lait en passant ou en y tombant, elle le jette et elle purifie sept fois le récipient avec de l'eau dans laquelle elle a fait bouillir des racines de fougère préalablement bien nettoyées.

La terrine et la gourde sont soigneusement lavées avant de recevoir la crème. On emploie à cet effet de l'eau et de jeunes pousses de lentisque jusqu'à ce qu'elles deviennent rouges « comme du corail ». Les rameaux de lentisque enlèvent le dépôt laissé par le lait et le petit-

lait sur les parois de la terrine et de la gourde et leur donnent un bon goût. Les calebasses dans lesquelles on met du petit-lait pour les ouvriers qui travaillent dans les champs sont rincées avec de l'eau, du gravier ou des féveroles.

⁂

Toutes ces précautions demeureraient sans effet, si l'on ne parvenait à déjouer les ruses et les maléfices des personnes malveillantes désireuses de s'approprier le bien d'autrui. Ainsi des femmes sans scrupules cherchent par des procédés de sorcellerie, à diminuer la quantité de beurre des autres pour en obtenir davantage.

Celle qui constate une réduction sensible de son beurre finit par soupçonner une de ses voisines qui a aussi une vache laitière. Elle s'empresse de réagir afin de récupérer son bien.

Entre les tuiles et les chevrons de la toiture kabyle sont posées deux grandes claies « *id'ni* » tressées avec des tiges fleuries de diss de deux mètres de longueur, récoltées en juillet. La femme qui se croit lésée coupe une de ces tiges « *izegtem* « de son toit, à l'endroit où se trouve la poutre du milieu. Elle la marque et va en faire autant dans la toiture de la voisine dont elle se méfie. Elle lave les deux tiges et les trempe dans le lait de la terrine. Le lendemain, elle verse la crème dans la gourde, y plonge en même temps les deux bâtonnets, puis bat le lait. Elle retire le beurre et examine les deux tiges. Si le beurre s'est collé à la sienne, il ne lui a pas été enlevé ; si, au contraire, son bâtonnet est net alors que celui de sa voisine ne l'est pas, elle n'a plus de doute : le beurre lui a été soustrait par des moyens de sorcellerie. Alors elle lave la tige de la toiture de sa voisine, l'enduit de suie « *boufsous* » et la remet à sa place. Elle en garde un bout pour en faire, avec de l'encens, des fumigations à la terrine et elle dit :

» C'est l'équilibre que je rétablis,
Ce n'est pas le diss que je replace. »

Au lieu de deux tiges de diss, elle emploie quelquefois des brins de bruyère tirés du balai dont la voisine se sert dans son étable. On sait que le balai kabyle est fait avec de la bruyère et on lui attribue la « baraka » (1).

Elle se procure sept de ces brins, elle les brûle en un petit tas au milieu de la pièce et elle présente à la fumée l'orifice de la terrine et des autres ustensiles, en répétant sept fois la formule suivante :

« Ce ne sont pas des fumigations que je pratique, c'est mon beurre que je reprends par l'intermédiaire du « Grand Sultan » (Dieu) (*s-oufous ouguellid' ameqqran*).

Elle s'efforce en outre d'avoir quelques gouttes de lait pris chez sa voisine, ne serait-ce que le contenu d'une coquille. Tout d'abord, elle cherche à profiter d'un moment d'inattention pour l'enlever elle-même de sa terrine ou bien elle paie une tierce personne pour le faire à sa place. Au besoin elle charge son berger de traire en cachette, dans les champs, la vache de sa voisine et de lui rapporter un peu de lait qu'elle mélange au sien. Ce procédé, paraît-il, est infaillible.

Quand elle ne sait pas « chez quelles vaches » son beurre a été transporté, elle met du bleu dans du papier qu'elle enveloppe dans un linge ; le soir venu, elle l'enterre au carrefour où passe le bétail de tout le village et marque l'endroit. Le lendemain, après le coucher du soleil, alors que le chemin est désert, que les gens sont chez eux, qu'elle ne risque pas d'être vue et que toutes les bêtes du village sont rentrées, elle déterre le sachet et le rapporte à la maison. Elle répand alors le bleu sur le lait de la terrine en disant :

(1) « *Le mois de mai chez les Kabyles* », par S. Rahmani (1er Congrès de la Fédération des Sociétés savantes de l'Afrique du Nord, p. 365).

« O bleu, rétablis l'équilibre (c'est-à-dire rends-moi mon beurre) de chez les femmes qui portent l' « achembir ». *L'achembir* est une bande d'étoffe noire de sept coudées au moins avec laquelle les femmes kabyles ornaient leurs coiffures. L'usage de *l'achembir* tend à disparaître à Aokas.

Dans la matinée du jour suivant elle se rend au croisement des chemins du village, elle suit le bétail et ramasse de la bouse de vache avec les deux premiers orteils du pied droit, en disant :

« Je ne prends pas de la bouse, c'est du beurre que je reprends. »

De retour à la maison, elle frotte avec cette bouse le dessous de la terrine et elle dit :

« C'est du beurre que je reprends, ce n'est pas de la bouse que je frotte. »

Parfois quelque méchante femme — une vieille généralement — emploie pour réaliser son mauvais dessein, un moyen dont la réussite est certaine. Elle se lève avant la prière de l'aube « *lefjer* ». Elle se déshabille entièrement et place devant son corps une peau de veau qu'elle maintient sur les épaules par deux manches du moulin à bras « *isegra* ». Ainsi vêtue, elle va à la fontaine remplir une cruche d'eau et elle vient se placer à l'entrée de la petite ouverture « *azouliq* » que les Indigènes ménagent dans le mur de l'étable pour l'écoulement du purin. Elle appelle sept fois à mi-voix la maîtresse de maison et elle formule en même temps les questions et les réponses. Elle emporte un peu de bouse en disant :

« *Elr'outh, elr'outh !* Je te prends le beurre et te laisse les crottins (*erroth*). »

Rentrée chez elle, elle introduit cette bouse dans un petit roseau qu'elle cachette avec de la cire d'abeilles et qu'elle suspend à sa gourde. L'eau qu'elle a puisée à la source lui sert pour battre son beurre. Elle est sûre d'en retirer chaque fois de grosses mottes, tandis que sa victime bat de la crème sans aucun profit.

Seulement les Kabyles ont appris par expérience que cette mauvaise action ne porte pas bonheur ; le beurre obtenu ainsi servira tôt ou tard au repas des obsèques des membres de la famille.

Dans ce cas, la femme reprend son beurre en recourant au taleb et en procédant à des fumigations à l'aide de simples, comme : le benjoin (*eljaoui*), l'assa fœtida (*elh'entith*), le sésame (*eljeljelan*) et des boules d'aromates qui ont pour effet de détruire les sortilèges (*elfasoukh d' tebtil*). Le taleb mélange ces produits, les fait tournoyer au-dessus des cornes de la vache laitière, sept fois à droite et sept fois à gauche et récite des versets du Coran. Ensuite on les pile et, tous les soirs, pendant sept jours, on en jette une pincée sur de la braise incandescente qu'on présente, à tour de rôle, à la mamelle de la vache, à la terrine, à la gourde et à tous les autres ustensiles.

Ces superstitions, qui paraissent être d'un autre âge, subsistent encore en pays indigène. J'en ai acquis la certitude au cours de mes entretiens avec plusieurs de mes coreligionnaires, hommes et femmes, absolument dignes de foi.

DROIT et LEGISLATION

Usages de Droit Coutumier

dans la région de Tlemcen

PAR

ABOU BEKR ABDESSELAM

PROFESSEUR A LA MÉDERSA DE TLEMCEN
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ DES AMIS DU VIEUX TLEMCEN

PRÉFACE

On appelle usage (*orf*) en matière juridique les règles établies dans certains lieux pour l'exécution des conventions et qui, sans avoir été déterminées par la loi, sont adoptées par tout le monde.

Les légistes musulmans ont déterminé et rendu obligatoires, en cas de silence de la loi, les usages existants [1].

A priori, le droit coutumier (ou ensemble des lois dites coutumes, qui, dans l'origine, n'ont pas été écrites, mais qui se sont établies par le consentement tacite du peuple), semble prohibé par le droit musulman.

Mais sous l'influence des nécessités locales, les besoins augmentant d'une manière disproportionnelle avec le

---

(1) Voy. *Traité de Législation Algérienne*, en arabe, publié par le Gouvernement Général de l'Algérie, pp. 7 et suiv.

numéraire indisponible, on a eu recours à différents modes pour suppléer à ce numéraire manquant. De là les divers usages locaux, soit en agriculture, soit dans le commerce et l'industrie. C'est ainsi que bien qu'ils soient prohibés par les principes de la loi musulmane, qui veut que le prix dans les baux, dans tous les contrats, soit nettement fixé sans aucune part d'aléa, le bail à colonage partiaire, le bail à cheptel, etc..., sont très pratiqués par les Musulmans d'Algérie.

Comme on le verra par les exemples qui suivent, les usages locaux pour le commerce, l'industrie et l'agriculture, usages qui forment dans leur ensemble le droit coutumier, sont non pas seulement observés et respectés en cas de silence de la loi, mais ils le sont aussi quelquefois en cas contraire [1].

Le modeste travail qui suit a pour but de présenter l'ensemble des cas que l'on peut relever en cette matière, dans la région de Tlemcen.

Nous l'avons divisé en cinq chapitres, consacrés aux usages agricoles, aux usages commerciaux et industriels, à un cas de profession libérale. Et nous avons terminé l'étude de cette communication par la série des coutumes locales présentant un curieux cas de mutualité obligatoire dans certaines cérémonies.

---

(1) Exemple d'association du fellah et du khammès.

CHAPITRE PREMIER

Usages agricoles

La plus grande partie des contrats agricoles, chez les indigènes algériens, ont la forme de contrat d'association et supposent tous l'idée de coopération. Cela, parce que dans une certaine mesure, les deux parties contractantes se complètent l'une l'autre et se prêtent un mutuel appui. L'un des deux associés assure à l'entreprise la main-d'œuvre dont elle a un besoin absolu, et l'autre le capital foncier nécessaire.

Les questions que nous nous proposons d'étudier sous cette rubrique sont au nombre de huit :

1° L'association du fellah et du khammès ;

2° L'association du propriétaire d'un jardin avec le fermier partiaire (*khaddam ou cherik*), (*chourka*) ;

3° L'association du propriétaire d'un terrain avec le behar (*behira*) ;

4° Le bail à complant (*mogharassa*) ;

5° Le cheptel (*cherka fi el maouachi*) ;

6° L'association du propriétaire des ruches d'abeilles et du surveillant (*cherka fi nahl*) ;

7° Le berger (*raay*) ;

8° Le gardien de silos (*tammar*).

Dans chacune de ces associations les devoirs et les droits des associés varient suivant la nature de l'association. Toutes ces associations se font par simples conventions verbales. On ne fait généralement d'actes que lorsque à l'usage ordinaire on apporte des modifications par des clauses spéciales.

1° *De l'association du fellah et du khammès (khomassa)*

Dans cette association le fellah fournit le terrain, les instruments de culture, les bêtes de trait et les semences ; et le khammès assure la main-d'œuvre.

Le nombre des khammès que peut avoir un fellah dépend du nombre des charrues (*sekka*) [1]. On prend généralement un khammès pour chaque charrue. Cette règle peut être violée dans certaines circonstances comme on le verra plus loin.

Pendant la période des labours, le khammès est chargé de labourer, d'ensemencer et de soigner les bêtes de trait qui lui sont confiées [2].

Il doit aussi, quelques jours avant le commencement des labours, incinérer et couper le palmier-nain et toutes les herbes nuisibles encombrant le terrain à labourer.

Quelquefois, surtout pendant les années de disette, au lieu de prendre un khammès seulement pour chaque charrue, le fellah peut trouver quatre khammès pour trois charrues ou cinq pour quatre charrues. Dans ce cas le khammès ou les khammès qui n'ont pas de charrue doivent faire les commissions, chercher l'herbe aux bêtes de trait, ensemencer et enfin remplacer en cas d'empêchement le khammès malade ou absent.

Quand les khammès sont nombreux, pendant que les autres labourent, l'un d'eux se charge de l'ensemencement. Le choix du khammès qui doit être chargé de cette opération est fait par le fellah et les khammès. En cas de désaccord, c'est l'avis du fellah qui prévaut.

C'est le plus habile des khammès qui est désigné pour cette opération [3].

Le produit des travaux des khammès a un caractère

(1) On appelle sekka la superficie que peuvent labourer deux bêtes de trait pendant la période des labours ; selon la nature du terrain et de la force des bêtes, cette superficie varie entre 6 et 18 hectares. Vers l'est de l'Algérie la sekka se nomme djebda ou zouidja.

(2) Le khammès kabyle n'apporte, comme le khammès arabe, que son travail et reçoit de son co-associé, la terre, les semences, les bêtes de trait et les instruments de labour. Voy. HANNOTAUX et LETOURNEUX, *Coutumes kabyles*, p. 458.

(3) Il faut une certaine habilité pour répondre à la main le grain d'une manière uniforme. Les bons semeurs sont très recherchés.

collectif et non individuel. Ils se le partagent par tête et non pas suivant le travail fourni par chacun d'eux. Cette règle est basée sur ce fait que les khammès d'un fellah ne travaillent pas isolément. Il se fait entre eux des arrangements propres à faciliter les travaux auxquels ils sont tenus, auxquels ils coopèrent ensemble.

En cas de besoin, le fellah est tenu de faire des avances à ses khammès pendant la période des labours (*hart*), du sarclage (*nega*), des moissons (*hoçad*) et des dépiquages (*drès*).

La quantité et la nature de ces avances sont déterminées par le fellah et les khammès, avant le commencement de tout travail, au moment du contrat, et sont par conséquent variables.

Lorsque le maximum des avances est atteint, le fellah peut refuser à ses khammès tout nouveau crédit. Rarement on rencontre des khammès, qui n'aient pas mangé avant la récolte la part qui leur revient dans cette association.

Les avances faites par le fellah à ses associés, sont considérées comme dettes et doivent être prélevées sur la part qui revient à chacun d'eux dans les produits de cette entreprise.

Le fellah créancier ne peut en aucun cas réclamer des intérêts de ce chef à ses débiteurs. Il s'agit purement et simplement d'un prêt à titre gracieux.

En cas d'empêchement, soit pour cause de maladie, d'absence ou tout autre motif, pour ne pas suspendre les travaux, le khammès empêché doit se faire remplacer à ses frais, pendant son empêchement, par un ouvrier. Si le khammès malade ou absent n'a pas d'argent pour payer son remplaçant, le fellah doit lui avancer la somme nécessaire. La somme ainsi prêtée au khammès sera payée par celui-ci, après la récolte, avec les autres prêts qui lui ont été consentis par le fellah.

Dans le cas où le khammès refuse d'assurer le travail,

pendant son empêchement, par un remplaçant, le fellah est autorisé par l'usage à pourvoir à son empêchement. Le paiement du salaire attribuée au remplacement est supporté par le khammès infidèle.

S'il est notoirement constaté que le khammès apporte de la mauvaise volonté dans les travaux qui doivent être accomplis par lui, le fellah peut le congédier et le remplacer par un autre. En dehors de ce cas, le fellah ne peut jamais licencier son khammès [1].

En cas de licenciement du khammès, le fellah doit, devant témoins, séparer la partie de la terre qui a été labourée par le khammès récalcitrant de celle qui sera labourée par les soins du nouveau khammès prenant les lieu et place du premier. Au moment de la récolte, le khammès congédié aura sa part seulement dans la partie du terrain labouré par lui, défalcation faite, bien entendu, des dépenses qui y ont été faites. Le nouveau khammès, c'est-à-dire celui qui a pris les lieu et place du précédent, a sa part dans le reste de ce même terrain.

Quand les khammès sont nombreux, la superficie labourée par eux et le khammès licencié, est délimitée.

Une fois tous les travaux agricoles achevés, on donne au khammès renvoyé sa part dans le cinquième de la récolte du terrain cultivé par lui et les autres khammès. Le reste de la récolte provenant de l'autre partie du terrain est partagé entre les khammès qui l'ont cultivée.

Lorsque les travaux de labour sont terminés, les khammès doivent rendre au fellah les bêtes de trait qui leur ont été confiées ainsi que tous les instruments aratoires.

Dès ce jour, les khammès recouvrent leur liberté et

---

(1) Les coutumes kabyles admettent généralement le droit pour le fellah de renvoyer son khammès sans avoir à lui donner de motifs et en lui remettant seulement le cinquième de la récolte du terrain cultivé par lui. Voy. HANNOTAUX et LETOURNEUX, pp. 460 et 461.

peuvent aller chercher du travail chez qui bon leur semble.

Cependant, bien qu'ils soient libres, les khammès sont tenus de faire de temps en temps des tournées dans les champs cultivés et les surveiller afin qu'ils ne servent pas de pâturage aux bêtes des voisins. Cette liberté se prolonge jusqu'au printemps.

A ce moment, les khammès sont astreints à passer la plus grande partie de la journée dans les champs labourés par eux pour y arracher les herbes sauvages qui y ont poussé.

Pendant la période du sarclage, le fellah est obligé de consentir des prêts à ses khammès comme pendant l'époque des labours.

Si les herbes sauvages poussées dans les terrains cultivés sont en trop grande quantité, le fellah doit de son côté adjoindre aux khammès des personnes payées exclusivement de ses deniers personnels.

Les ouvriers sarcleurs sont payés généralement à raison de trois à quatre francs par jour.

Lorsque le travail du sarclage est terminé, les khammès deviennent de nouveau libres, mais, ils doivent toujours visiter de temps à autre les terrains labourés jusqu'au moment des moissons. Pendant quelques jours, au commencement des moissons, les khammès doivent seuls moissonner. Cinq ou six jours après, c'est-à-dire une fois les récoltes arrivées à la période de la maturité, le fellah doit prendre à ses frais des moissonneurs pour seconder ses khammès.

La nourriture des moissonneurs est à la charge exclusive du fellah. En ce qui concerne les khammès, ils sont obligés de pourvoir eux-mêmes à leur entretien pendant cette période, quoique tenus au même travail que les moissonneurs qu'on leur a adjoints.

En compensation, le fellah est tenu, comme pendant

l'époque des labours et du sarclage, de faire à ses khammès des avances. S'il n'est pas en mesure de pouvoir les satisfaire, les khammès nécessiteux peuvent alors dépiquer une partie des gerbes coupées et s'emparer du produit qui sera estimé à sa juste valeur et considéré comme dette contractée par eux vis-à-vis du fellah.

Lorsque les moissons sont terminées, les khammès doivent ramasser les gerbes répandues sur le champ moissonné et en faire un tas sur l'aire à battre.

Si le fellah craint pour ses gerbes, il pourra désigner, avant même la fin des moissons, un ou plusieurs de ses khammès pour accomplir ce travail. Ces derniers khammès sont alors distraits de l'équipe des moissonneurs.

Les dépiquages doivent être faits par les khammès seuls. En cas de besoin, les khammès, d'accord avec le fellah, peuvent prendre un aide pendant cette période. Cet aide est payé par les deux parties proportionnellement à leurs droits.

Quelquefois, les khammès prennent avec le consentement du fellah, pendant la période des moissons et du dépiquage, un aide qui porte le nom de *megatâa.* Cet ouvrier doit faire les mêmes travaux que les khammès pendant ces deux périodes. Il remplit en quelques sorte le rôle d'un vrai khammès. Lorsque les travaux sont terminés, le mégatâa reçoit en rémunération de sa main-d'œuvre, la moitié de la part du khammès, c'est-à-dire un dixième de la récolte, déduction faite des impôts. Ce salaire est supporté par les deux parties au prorata de leurs droits.

Le mégatâa, comme les khammès, est toujours payé en grains ; il ne peut en aucun cas demander à être payé en espèces.

Les bêtes qui font les dépiquages doivent être également fournies par le fellah et ne peuvent manger des grains de la collectivité, sur l'aire à battre, qu'avec l'autorisation des khammès. Pour les empêcher d'en manger,

les khammès peuvent exiger du fellah de museler ses bêtes.

Durant les dépiquages, les khammès doivent, tout au moins à tour de rôle, passer la nuit sur l'aire à battre, afin d'empêcher les voleurs de s'emparer des gerbes ou d'y mettre le feu.

En cas de décès d'un khammès avant la récolte, pour ne pas perdre ses droits dans l'association, ses parents doivent choisir parmi eux quelqu'un qui le remplace et fera tous les travaux à la charge du khammès décédé.

Si les héritiers de celui-ci refusent de faire assurer ses travaux par l'un d'eux, ils perdront le bénéfice de tout le travail accompli par leur parent avant sa mort. Si les héritiers du khammès disparu sont en bas âge ou ne veulent pas pour une raison quelconque terminer les travaux agricoles commencés par leur parent, ils peuvent s'arranger avec une personne étrangère qui acceptera de faire ces travaux (1).

Lorsque tous les travaux agricoles sont terminés, on prélève sur la totalité de la récolte les impôts dus à l'Etat et le reste est partagé entre les deux parties dans la proportion de quatre cinquièmes pour le fellah et d'un cinquième pour le khammès (2). C'est ce partage qui vaut à celui-ci le nom de khammès (3).

Chacun des khammès doit, avant de prendre livraison de ce qui lui revient dans la récolte, payer sur sa part les avances qui lui ont été faites pendant la durée de l'association avec le fellah. En cas de difficultés, le fellah pourrait empêcher son khammès, débiteur, de s'emparer de la quantité de grains qui lui revient pour sa

(1) En cas de contestation entre le fellah et les héritiers du khammès, on s'adresse généralement à la Djemaâ pour faire trancher le différend.

(2) En Kabylie, le khammès a droit, comme en pays arabe, au 1/5 de la récolte. Voy. Hannotaux et Letourneux, p. 459.

(3) Dans certaines régions, la part attribuée au khammès est différente, c'est ainsi qu'elle est de trois onzièmes dans la région d'Orléansville (L. Boyer-Banse, thèse, p. 109).

part jusqu'à paiement intégral de ce qui est dû par lui au fellah.

Quand les khammès sont plusieurs, le cinquième qui leur est attribué en rémunération de leur main-d'œuvre doit être partagé entre eux par tête.

Le bail à colonage partiaire pratiqué chez les Arabes algériens sous la forme de *khemassa,* est consenti seulement pour un an, qui commence à courir généralement du mois de novembre pour finir dans le courant de juillet, d'août ou de septembre, c'est-à-dire une fois les dépiquages terminés.

Dans aucun cas le fellah ne peut obliger son khammès à renouveler son engagement. Néanmoins, lorsque la part qui revient au khammès ne suffit pas pour payer les avances à lui faites par le fellah, au lieu d'aller s'associer avec un autre fellah, le khammès débiteur doit, s'il est de bonne foi, renouveler la khemassa avec son créancier. En cas de refus, les dettes restées à la charge du khammès, débiteur, sont considérées comme dettes ordinaires soumises au droit commun.

En ce qui concerne la paille, les khammès doivent, selon la volonté du fellah, en faire une ou plusieurs meules. Ils n'ont aucun droit à la paille [1].

2° *De l'association du propriétaire d'un jardin avec le fermier partiaire (Khaddam ou Cherik) Chourka*

Pour la culture des jardins, il y a deux sortes d'associations. Dans la première le fermier partiaire n'est autre chose qu'un ouvrier (*khaddam*). Mais au lieu de lui donner un salaire fixe, on lui attribue en compensation de sa main-d'œuvre une part sur la récolte.

Dans le deuxième mode d'association, le fermier partiaire est un vrai associé (*cherik*) et a droit à la moitié des bénéfices réalisés, quelle que soit leur nature.

(1) Dans les régions de Mostaganem, de Tiaret, de Frenda et de Mascara, les devoirs et les droits du khammès sont absolument les mêmes que dans la région de Tlemcen.

Pour bien exposer cette question, il nous a paru nécessaire de traiter séparément ces deux genres d'associations qui ont quelques rapports communs, mais qui diffèrent l'une de l'autre sur beaucoup de points.

Premier cas. — Le propriétaire doit mettre à la disposition de son associé un jardin, les bêtes de trait, les instruments aratoires, les semences, ainsi que tout ce qui est nécessaire pour une exploitation de ce genre. Le fermier partiaire doit, en compensation, assurer la main-d'œuvre.

Le partage des bénéfices de cette entreprise ainsi que les charges qui incombent à chacun des deux associés varient suivant la nature de la culture qui doit être faite.

On divise généralement cette culture en trois catégories :

1° La culture des céréales ;

2° La culture arbustive ;

3° Les cultures de printemps (jardinage).

Culture des céréales. — Si le propriétaire du jardin veut qu'une partie ou la totalité de sa propriété soit cultivée en céréales, le fermier partiaire est obligé d'accepter la manière de voir de son associé et le travail sera effectué dans les mêmes conditions que pour l'association du fellah et du khammès.

Les droits actifs et passifs de chacun des deux associés sont absolument les mêmes que ceux du fellah et du khammès. Il s'agit en un mot d'un bail à colonage partiaire (*khemassa*).

Si au contraire le propriétaire du jardin ne veut pas faire de céréales, son associé ne peut en aucune façon l'y obliger. C'est l'avis du propriétaire du jardin qui est respecté.

Culture arbustive. — Le fermier partiaire doit travailler les arbres, les fumer, les irriguer, les tailler et,

en un mot, les soigner comme le ferait le propriétaire lui-même.

En cas de négligence dûment constatée de la part du fermier, le propriétaire du jardin peut faire soigner ses arbres par un ouvrier étranger, aux frais de son associé négligent.

On divise les arbres fruitiers, relativement au partage de leurs produits entre les deux associés, en deux catégories :

1° Les arbres qui donnent des fruits pendant les saisons d'été et d'automne, tels que figuier, pommier, poirier, cognassier, grenadier, prunier, cerisier, pêcher, etc., etc...

2° Les arbres dont les fruits n'arrivent à la période de leur maturité qu'en hiver, tels que l'olivier, l'oranger, le mandarinier et le citronnier.

Pour la première catégorie, le fermier partiaire aura le quart, et les trois quarts restants seront attribués au propriétaire du jardin. Dans les autres arbres, c'est-à-dire l'olivier, etc., le fermier a seulement le huitième et les sept huitièmes seront dévolus au propriétaire. La part du fermier est quelquefois réduite dans ce dernier cas à un douzième. Cette réduction dépend exclusivement des conventions arrêtées par les deux associés. En cas de silence de la part du propriétaire du sol, le fermier aura le huitième et non le douzième des fruits des arbres qui donnent en hiver.

Si les associés sont d'accord pour vendre les fruits desdits arbres, la somme d'argent provenant de leur vente sera partagée entre eux dans les proportions indiquées. Dans le cas contraire, les fruits seront partagés entre eux en nature, toujours dans les mêmes proportions et chacun d'eux les vendra comme bon lui semblera.

Si le fermier partiaire doit de l'argent à son associé, celui-ci peut l'empêcher de disposer de sa part jusqu'à ce qu'il ait payé, ou que le fermier se fasse cautionner par une personne solvable.

Le bois provenant de la taille des arbres est partagé entre les associés dans la proportion d'un quart pour le fermier et de trois quarts pour le propriétaire (pour les arbres qui donnent des fruits en été et en automne). Pour les autres arbres le fermier prend un huitième ou un douzième suivant les conventions.

Quand les arbres qui font l'objet de cette entreprise sont taillés aux frais de leur propriétaire, par un ouvrier étranger, la totalité du bois provenant de la taille revient de droit au propriétaire seul, à l'exclusion de son associé.

En cas de désaccord, les deux associés prennent un ou plusieurs arbitres (*qaouâm*) qui estimeront la valeur des fruits des arbres dont s'agit.

Si les deux associés sont alors d'accord, l'un d'eux prend les fruits au prix d'estimation sur lequel il doit donner d'avance à son associé la part qui lui revient. En cas contraire, si le désaccord persiste, les fruits seront adjugés entre les deux associés au plus offrant et dernier enchérisseur.

Sur la demande de l'un des associés, il est d'usage constant de laisser les étrangers prendre part à l'adjudication. Si ces fruits sont vendus à un étranger, le prix de la vente est partagé entre les associés dans les mêmes proportions que ci-dessus.

Les fruits des arbres qui n'entrent dans la période de leur maturité qu'en hiver, ne sont pas compris dans cette vente, parce qu'il est défendu de vendre des fruits avant leur maturité [1]. Cette défense a été respectée par les coutumes.

Culture du printemps (*jardinage*). — Pour ce qui touche les cultures potagères, le propriétaire du jardin doit fournir en outre les bêtes de trait pour travailler la partie du jardin qui sera cultivée en légumes ainsi que les

(1) Voy. traduction d'Ibn Acem par M. Houdas, p. 377, vers 720 et 721.

instruments de travail. Le fermier partiaire doit seulement assurer la main-d'œuvre.

Toutes les dépenses faites pour cette culture, telles que graines, fumier, etc., sont supportées par les deux associés proportionnellement à leurs droits respectifs. Les légumes le plus souvent cultivés sont les légumes usuels, ceux qui ont été de tout temps connus et cultivés par les indigènes.

Les bénéfices réalisés dans cette culture, sont partagés dans la proportion d'un tiers pour le fermier partiaire et de deux tiers pour le propriétaire.

En cas de conflit entre les deux associés, les mêmes règles que pour la culture arbustive sont observées.

La taxe des eaux d'irrigation est à la charge exclusive du propriétaire du jardin exploité.

Si la superficie du jardin qui fait l'objet de cette association est trop étendue pour qu'il soit possible à un seul fermier de la cultiver, le propriétaire pourra prendre plusieurs associés qui travaillent en commun. Dans ce cas le tiers qui est attribué au fermier partiaire sera partagé par tête entre tous les associés ouvriers, comme dans la khemassa.

En cas d'empêchement pour cause de maladie, d'absence ou par l'impossibilité pour le fermier partiaire de faire seul le travail commencé par lui, celui-ci est tenu de prendre, pour être remplacé dans les deux premiers cas ou pour être secondé dans le troisième cas, un ouvrier à ses frais.

Si le fermier montre de la mauvaise volonté ou qu'il ne veuille pas prendre un remplaçant ou un aide, le propriétaire peut choisir lui-même ce remplaçant ou cet aide qui sera payé exclusivement par l'associé ouvrier malade, absent ou impuissant.

Le curage des canaux d'irrigation doit être effectué par le fermier partiaire seul.

Pendant toute l'année agricole, le propriétaire est obli-

gé de faire des avances à son associé. La nature de ces avances ainsi que leur quantité doivent être respectées et observées par les deux contractants.

Si le maximum des avances qui ont été consenties au fermier partiaire est atteint avant l'expiration de l'année agricole, le propriétaire du jardin n'est pas tenu d'ouvrir à son associé un nouveau compte.

Lorsque tous les travaux sont terminés le fermier partiaire doit rendre au propriétaire les bêtes de trait ainsi que tous les instruments de culture qui lui ont été confiés.

Deuxième cas. — L'associé principal doit fournir le jardin, les bêtes de trait, les semences ainsi que les instruments de travail, et son associé (*cherik*), doit en revanche assurer la main-d'œuvre.

Tous les objets fournis par le principal associé du jardin, jusqu'aux instruments de culture, doivent être estimés et considérés comme appartenant aux deux associés.

Le partage des bénéfices, quelle que soit leur nature, ainsi que les dépenses de toutes sortes, doivent être supportées par les associés dans la proportion de moitié chacun.

En cas d'empêchement du fermier partiaire (*cherik*), pour éviter des pertes au propriétaire, ce fermier, malade, absent ou impuissant doit se faire remplacer ou aider par un ou plusieurs salariés payés exclusivement par lui.

S'il est constaté que la superficie du jardin exploité est très vaste, au lieu de prendre un seul associé (*cherik*), le propriétaire peut en prendre plusieurs. Dans ce cas le partage des bénéfices est fait dans les conditions suivantes : la moitié pour le propriétaire foncier et l'autre moitié est partagée par tête entre les associés partiaires.

On fait dans ce genre d'association comme dans le premier, trois sortes de culture :

1° La culture des céréales ;
2° La culture arbusive ;
3° Les cultures de printemps (jardinage).

Néanmoins, dans la première association, la culture des céréales dépend exclusivement de la volonté de l'associé principal, tandis que dans celle-ci le fermier ou les fermiers partiaires peuvent l'y obliger.

En cas de conflit entre les deux associés, on procède comme pour l'autre association.

La taxe due pour l'irrigation est tantôt supportée par le propriétaire foncier seulement, tantôt par les deux parties. Cela dépend des conventions passées entre elles.

A l'expiration de l'année agricole, les objets fournis par l'associé principal, tels que bêtes de trait, instruments aratoires, sont vendus et le prix provenant de leur vente est défalqué des dépenses occasionnées par cette entreprise.

Le prix locatif du jardin exploité est également supporté par les deux parties, moitié chacune.

Telle est à peu près la différence qui existe entre ces deux associations.

Pour ce qui touche les deux autres cultures, on n'a qu'à appliquer ce que nous avons dit à propos de la première association où le fermier partiaire est considéré seulement comme un ouvrier (*khaddam*). Mais les dépenses et les bénéfices de la culture arbusive et de celle de printemps sont supportés par les deux parties, moitié chacune.

Cette dernière association est en un mot un vrai contrat de métayage.

3° *De l'association du propriétaire d'un terrain avec le Bahâr* (*Behira*)

Dans cette association, le propriétaire d'un terrain doit mettre son sol à la disposition du bahâr, ainsi que les bêtes de trait nécessaires. Le bahâr doit seulement

assurer le travail du terrain. On ne cultive dans cette association que les plantes potagères, telles que melons, pastèques et quelquefois un peu de maïs.

Les soins des plantes sont à la charge du bahâr ; il doit les fumer, les irriguer, les surveiller, et en un mot, les entourer de tous les soins que réclame leur état.

Les dépenses ainsi que les bénéfices sont supportés par les deux associés dans la proportion d'un tiers pour le bahâr et de deux tiers pour le propriétaire qui a fourni le terrain et les bêtes de trait.

Une fois tous les travaux terminés, les bêtes de trait seront rendues à leur propriétaire. Le bahâr n'y a aucun droit. Le propriétaire du terrain ne peut rien réclamer ni pour son terrain, ni non plus pour ses bêtes.

En cas de pluralité des bahârs, le tiers des dépenses et les bénéfices sera partagé entre eux par tête.

En cas de besoin, le propriétaire du terrain devra faire des avances à son associé ou ses associés s'ils sont nombreux. Ces avances seront payées, comme pour les khammès et les autres fermiers partiaires, sur le tiers de la récolte qui leur est attribué.

Pour ce qui concerne le reste, on doit appliquer ce que nous avons dit à propos de l'association du fellah et du khammès. Généralement ce sont les gens du Touat qui s'adonnent à cette culture dans la région de Tlemcen.

4° *Du bail à complant* (*Mogharassa*)

Le bail à complant dit Mogharassa est un contrat par lequel le propriétaire d'un terrain nu, livre son sol à une autre personne qui s'engage à le planter d'arbres [1].

La nature et le nombre des arbres à planter est déterminé par les deux contractants [2].

---

(1) Ce contrat est très pratiqué en Kabylie où il porte le nom de Ahamarasith'. Voy. Hannot. et Let. C. Sabatier, dépositaire, p. 59.

(2) Dans certaines régions, notamment en Kabylie, le proprié-

Le propriétaire doit seulement fournir le terrain et le preneur doit acheter, avec ses deniers personnels, les arbres à planter et les soigner.

Si, pour une raison ou pour une autre, le preneur ne satisfait pas à son engagement, les arbres plantés par lui seront soignés par une tierce personne à ses frais.

Lorsque les arbres commencent à donner des fruits, les deux associés effectuent leur partage en nature ou en espèces en cas de vente, dans la proportion d'un quart pour le planteur et de trois quarts pour le propriétaire du sol planté.

Le preneur n'a aucun droit sur le terrain planté qui reste la propriété exclusive de son propriétaire.

Le droit du planteur sur les arbres plantés par lui est héréditaire et se transmet de père en fils.

Il peut aussi l'aliéner soit à titre gratuit, soit à titre onéreux. Néanmoins, dans ce dernier cas et particulièrement en cas de vente, le preneur doit, avant de consentir la vente de son droit sur les dits arbres à une personne étrangère, faire des ouvertures en ce sens au propriétaire du sol.

S'il néglige de prévenir le propriétaire du terrain de son intention de vendre ses droits, celui-ci a le droit d'exercer la chefaâ (1), et de devenir ainsi le seul et unique propriétaire des arbres en remboursant au nouveau propriétaire le prix d'achat. En dehors de cette restriction qui est du reste bien rationnelle, le premier peut disposer de ses droits comme un vrai propriétaire.

Ce droit du planteur sur les arbres qui font l'objet de cette association n'est que temporaire. Il est subordonné en effet, à l'existence de ces arbres.

---

taire d'oliviers sauvages, charge un tiers du greffage de ses arbres moyennant abandon de la propriété du tiers des oliviers mis en rapport ou seulement du droit au tiers de la récolte. Voy. Hannot. et Let., t. II, pp. 449 et 450.

(1) Le droit de chefaâ est le droit de retrait des Musulmans. Voy. R. Pillon, t. I, p. 738.

En cas de perte, soit par suite d'une calamité, d'un fléau ou de la vieillesse, ce droit s'éteint de plein droit.

Dans ce cas, le bois provenant de ces arbres est partagé entre les deux associés dans la proportion indiquée.

La plus grande partie des jardins de Tlemcen ont été créés ainsi. La mogharassa est actuellement presque méconnue dans les environs de Tlemcen à cause de la valeur que les terrains nus ont pris dans cette région, ces temps derniers. Mais elle est encore pratiquée chez les indigènes habitant diverses parties de notre arrondissement.

5° *Du cheptel* (*cherka fi el maouachi*)

Le cheptel est un contrat, par lequel un individu possesseur d'un troupeau, de vaches, de chèvres, de brebis et généralement de bestiaux susceptibles de croît ou de profit, le confie (1) à un autre pour le garder, le nourrir et le soigner (2).

Le partage des bénéfices réalisés, ainsi que des pertes, varie suivant que le berger ou les bergers de ces bêtes sont à la charge des deux associés ou seulement à la charge exclusive du preneur.

Dans le premier cas, c'est-à-dire, lorsque le salaire du berger et sa nourriture sont à la charge des deux contractants, les bénéfices sont partagés entre eux par moitié. Lorsque au contraire il est convenu que le salaire et la nourriture du berger sont à la charge exclusive du preneur, le bailleur aura seulement le tiers des bénéfices et les deux autres tiers seront attribués au preneur. Cette question dépend des conditions convenues entre les associés.

---

(1) Ou le capital nécessaire pour les acheter.

(2) Dans certaines régions, notamment dans le Sahara, lorsqu'un propriétaire d'animaux ne trouve pas dans la région qu'il habite, un pacage suffisant pour l'alimentation de son troupeau, il l'envoie dans une autre contrée, en le confiant à la garde d'un tiers (azeb) qui a comme rétribution une part du croît de la laine, etc..., c'est le contrat d'aziba.

C'est le preneur qui est responsable des animaux à lui confiés. En cas de disparition d'une ou de plusieurs bêtes, soit par vol, soit parce qu'elles ont été dévorées par des bêtes féroces, le preneur est seul responsable de leur perte. En cas de mort naturelle d'une ou de plusieurs bêtes de ce troupeau, pour dégager sa responsabilité, le preneur doit porter au bailleur la peau des bêtes crevées.

Il n'y a pas de délai fixé pour la cessation de ce contrat. Cette question dépend des conventions arrêtées par les associés lors de la conclusion de l'association.

En cas de mort de l'un des deux associés, les héritiers du *de cujus* prennent les lieu et place de leur auteur.

Le bailleur au lieu de s'associer avec un seul individu peut prendre plusieurs associés pour les mêmes troupeaux. La perte ou le gain est supporté dans ce cas par les deux parties ou seulement l'une d'elles selon les conditions convenues entre elles.

Dans le cas où les deux associés restent muets sur la fixation de la fin du contrat, c'est l'avis du bailleur qui prévaut à condition de ne pas causer des préjudices au preneur.

Si, sans motifs légitimes, l'un des associés amène de sa propre volonté la cessation du contrat, cette manière de procéder permet à l'autre partie de lui demander des dommages et intérêts.

Le preneur ne peut faire aucune tonte sans prévenir le bailleur. Il ne peut disposer d'aucune bête du cheptel, soit du fonds, soit du croît, sans le consentement du bailleur, qui lui-même n'en pourra disposer sans le consentement du preneur.

Le fonds du cheptel est estimé par les parties, valoir la somme de....; sur laquelle est réglée, à l'expiration du bail, le profit ou la perte à partager, ou à supporter par moitié entre le bailleur et le preneur dans la proportion indiquée plus haut.

Pour constater le profit ou la perte des fonds du cheptel à la fin du bail, il en est fait à cet époque une nouvelle estimation.

En cas de désaccord, les associés doivent choisir un ou plusieurs experts (*qâouam*) et ils procèderont comme en matière d'association entre le propriétaire d'un jardin et le fermier partiaire.

Le bailleur et le preneur ont réciproquement le droit d'exiger à la fin de chaque année ou quand bon leur semble, le partage du croît, du beurre et de la tonte des laines. Mais ce partage ne peut être demandé par l'un des associés que s'il est constaté que le fonds du cheptel n'ait pas diminué de valeur.

En cas de perte sans la faute du preneur, cette perte est pour le bailleur. Le preneur n'est responsable du cas fortuit que lorsqu'il y a eu quelques fautes de sa part, sans lesquelles la perte ne serait pas arrivée ; tel que vol.

Le preneur ne peut céder le cheptel à qui que ce soit, sans le consentement exprès du bailleur et sous peine d'en répondre en son propre nom avec des dommages et intérêts.

Le bailleur peut demander la résiliation du cheptel, à défaut par le preneur de satisfaire à tout ou partie des obligations qui lui incombent.

6° *De l'association du propriétaire de ruches d'abeilles et du surveillant* (*cherka fi nahl*)

L'association du propriétaire des ruches d'abeilles et de leur surveillant est un contrat par lequel le propriétaire des ruches d'abeilles confie à une autre personne ces ruches à charge par elle de les garder, de les soigner et de faire la cueillette du miel.

Les ruches qui font l'objet de cette association restent toujours la propriété exclusive de leur propriétaire. Son associé a seulement sa part dans le produit.

Si le gardien associé veut avoir des droits sur ces

ruches, au moment de la conclusion de l'association, les deux associés doivent les estimer et le preneur doit alors payer sa part au bailleur.

Dans ce cas, à l'expiration de l'association, les ruches sont partagées entre eux dans les conditions convenues. La part qui doit être attribuée au preneur sur les bénéfices tels que miel, cire, etc..., dépend des conventions passées entre les deux associés.

Si pendant la période de l'association le gardien associé recueille un essaim d'abeilles, les nouvelles ruches ainsi créées sont considérées comme appartenant aux deux associés moitié chacun.

Les dépenses faites pour une telle association doivent être supportées par eux dans les mêmes proportions que les bénéfices.

En cas de désaccord, de cession par l'un des associés, de ses droits à un tiers, de décès, etc..., les contestations sont réglées comme pour les contrats dont nous avons parlé précédemment.

7° *Du berger* (*Râay*)

Généralement les habitants de chaque douar prennent en commun un ou plusieurs bergers, les uns pour les bêtes de race bovine et les autres pour les bêtes de race ovine et caprine.

Le berger doit tous les matins, avant de partir avec son troupeau, compter en présence de leurs propriétaires, les bêtes qui sont confiées à sa garde. S'il s'aperçoit qu'une ou plusieurs bêtes manquent, pour dégager sa responsabilité, il faut qu'il fasse part de la disparition immédiatement à leurs propriétaires. S'il néglige de les compter et qu'on s'aperçoive ensuite qu'il en manque, le berger sera rendu responsable de la disparition de ces bêtes.

Le soir en retournant au douar, le berger doit, pour le même motif, rendre compte des bêtes à leurs propriétaires. Si pour une raison ou pour une autre, les propriétaires ne procèdent à cette espèce de contrôle, et qu'ils s'aperçoivent le lendemain de la disparition d'un ou de plusieurs de leurs animaux, ils ne peuvent rien réclamer de ce chef au berger. Cela, parce que le gardien n'est plus responsable des bêtes dès qu'il retourne le soir au douar ; sa responsabilité n'est engagée que pour les heures du pâturage.

Le berger est également responsable en cas de perte, soit que les bêtes lui aient été volées, soit qu'elles aient été mangées par des animaux carnassiers pendant le moment du pâturage.

En cas de force majeure, les propriétaires des bêtes disparues subissent seuls les conséquences de leur disparition.

En cas de perte par la faute ou la négligence du berger, ce dernier doit payer aux propriétaires des bêtes, telle somme pour chaque brebis, telle somme pour chaque bélier, etc...

Si les bêtes confiées à la surveillance du berger commettent des dégâts dans une propriété, le berger en est responsable. Néanmoins, au lieu d'actionner directement celui-ci en dommages et intérêts, le propriétaire du terrain sur lequel des dégâts ont été commis, peut assigner les propriétaires des bêtes ou tout au moins les appeler en garantie.

Le salaire attribué au berger est annuel, et varie suivant la race des bêtes qui lui sont confiées. Il est de deux francs pour chaque bête de la race bovine et de vingt-cinq à cinquante centimes pour les bêtes de races ovine et caprine.

En dehors du salaire qui leur est attribué, les bergers sont nourris à tour de rôle par les propriétaires des animaux dont ils sont les gardiens.

Les Arabes riches, au lieu de confier leurs animaux aux bergers du douar, prennent chacun pour soi un ou

plusieurs bergers. Les bergers particuliers ont les mêmes droits et les mêmes devoirs que les bergers du douar.

8° *Du gardien des silos* (*Temmar*)

Généralement chaque tribu possède plusieurs silos (*metemâr*) qui servent à la conservation de ses grains,

Pour les mettre à l'abri des voleurs, les intéressés désignent d'un commun accord un homme qui aura pour mission de les garder.

Les silos appartiennent à ceux qui les font creuser. Mais si le terrain propice appartient à une personne étrangère, pour pouvoir y faire creuser un ou plusieurs silos, il faut obtenir l'autorisation du propriétaire du terrain.

Celui qui fait creuser les silos dans un terrain d'autrui, avec le consentement de son propriétaire, peut en jouir durant toute sa vie. Ce droit se transmet en cas de mort à ses héritiers.

Le droit de celui qui fait creuser des silos dans une propriété d'une autre personne a un caractère purement usufruitier et ne peut être cédé qu'avec le consentement du propriétaire du terrain.

Les fellahs qui ont des grains dans les silos, donnent à leur gardien à titre de salaire annuel la 1/80 partie des grains enfouis dans ces silos.

Chacun d'eux doit lui donner en plus, une quantité de grains pour chaque silo lors de l'enfouissement des grains. Cette quantité n'est jamais inférieure à un décalitre (*kharrouba*) et n'est supérieure au double de cette mesure.

Lorsque les silos ne sont pas nombreux ou que les fellahs qui y mettent leurs grains ne sont pas en grand nombre, pour permettre au gardien de vivre, au lieu de lui attribuer seulement à titre de salaire la 1/80 partie de ces grains, on lui donne le double de cette quantité.

La quantité de grains donnée au gardien (*temmâr*), à titre de salaire doit être de la même nature que les grains enfouis dans les silos.

Pour éviter tout conflit éventuel, les fellahs arrêtent souvent avec les gardiens le quantum du salaire qui leur sera alloué. Ce salaire est toujours annuel. La quantité de grains déposés dans les silos doit être comptée e. présence du gardien, le jour de l'enfouissement ains: que le jour où elle sera retirée.

Ce moyen empêche le gardien d'y toucher et les lahs d'accuser à tort ce même gardien.

Lorsque les propriétaires des grains veulent les prendre, en une ou plusieurs fois, c'est le gardien qui doit descendre dans les silos pour les vider. Celui-ci ne peut rien réclamer pour ce travail. Mais les fellahs lui donnent souvent quelque chose, généralement la quantité de grains suffisante pour son dîner.

Le gardien est responsable des grains qui sont confiés à sa surveillance, sauf en cas de force majeure.

Dans la région de Tlemcen et même presque dans tout le département d'Oran, on prend généralement comme gardien de silos un Marocain de la tribu des Zekarâ.

CHAPITRE II

Usages commerciaux

1° *Du café maure* (*kahoua*)

Il y a deux sortes de cafés maures : ceux qui font payer cinquante centimes la consommation et ceux qui font payer seulement trente-cinq centimes.

Cette différence est due à la qualité des boissons qu'on sert dans ces établissements.

On débite dans les cafés maures : Le café, le thé, et pendant la saison estivale on y trouve aussi des citronnades.

Le maître d'un café maure a souvent un ou plusieurs garçons qui sont rémunérés selon les services qu'ils peuvent rendre. Ces garçons sont divisés en deux groupes : le *sanaâ* (grand garçon) et le *mataâlam* (petit garçon). Le premier est chargé de préparer les consommations commandées et remplace le patron en cas d'absence ou d'empêchement. Le mataâlem est chargé seulement des commissions et de la distribution des consommations. Le salaire des garçons de cafés maures varie entre cinq et quinze francs par jour.

Les consommations se paient comptant.

D'autre part, les cafetiers maures préparent, pour leurs clients, des narguilés moyennant trente-cinq centimes. Les patrons des cafés maures donnent quelquefois des soirées musicales publiques dans leur établissement. Les clients ainsi que tous ceux qui veulent y assister doivent payer en sortant, au propriétaire du café, la somme de un franc par tête. Chacun des assistants a droit à une consommation au choix. Ces soirées commencent généralement à huit heures du soir et durent jusqu'à onze heures [1].

(1) Ces soirées sont souvent données pendant le mois de Ramadan.

Celui qui prend une ou plusieurs consommations de plus pendant la soirée doit payer, en plus des vingt-cinq centimes, dix centimes par consommation.

L'Administration française a pris l'habitude de faire payer par les patrons de café, un droit de quarante francs et quinze francs pour un agent de police en service commandé, pour ces sortes de soirées. Le produit de ces droits est versé au bureau de bienfaisance.

Généralement les assistants s'offrent mutuellement des théières pleines de thé (*djeba*) au lieu de prendre des consommations individuelles. Chacune de ces théières coûte deux francs. Ceux qui passent la nuit dans un café maure pour y dormir, doivent payer le lendemain au patron la somme de cinquante centimes.

Les cafés maures sont ouverts généralement de quatre heures du matin à dix heures ou onze heures du soir.

2° *Du bain maure* (*Hammam*)

Tout le monde sait ce que c'est qu'un bain maure ; nous n'avons donc pas à faire ici la description de cet établissement, notre but est simplement de l'étudier au point de vue du droit coutumier de Tlemcen.

Pour bien exposer cette question, nous croyons nécessaire d'entrer dans quelque détail et de diviser notre sujet en trois parties. Dans la première partie nous traiterons du personnel et des rôles respectifs que chacun doit remplir ; dans la deuxième nous parlerons des droits et devoirs des clients ; dans la troisième, nous exposerons le mode du partage des bénéfices dont la fixité en a fait une sorte de coutume inviolable.

Du personnel. — Le personnel d'un bain maure est double, devant servir alternativement aux hommes et aux femmes, il est tantôt masculin, tantôt féminin. Il se compose généralement ainsi :

1° Du patron ; 2° de la maîtresse ; 3° des masseurs

dits sanaâ ou kïas ; 4° d'un ou deux taïabin ; 5° d'une ou deux taïabat ; 6° d'un ou deux moutchou ; 7° d'un chauffeur dit sakhâne ; 8° d'un ghabbâr.

Le patron est chargé de la caisse pendant les heures où le bain est réservé aux hommes. C'est lui qui recrute et remercie à sa guise le personnel. Il a aussi la surveillance et le commandement général dans tout l'établissement. En cas d'empêchement du patron, c'est le plus sérieux parmi les masseurs qui doit le remplacer.

Le matériel du bain est à la charge du patron qui en reste le seul et unique propriétaire.

La maîtresse est chargée de la caisse pendant les heures où le bain est réservé aux femmes.

Elle doit également veiller au maintien du bon ordre et surveiller de très près les clientes suspectes afin que rien ne soit troublé. Elle est généralement choisie parmi les vieilles parentes du patron de l'établissement.

Le rôle des masseurs (sanaâ ou kïas) consiste à masser les clients qui prennent un bain de première classe, c'est-à-dire, ceux qui veulent se faire masser. Ils doivent aussi laver les kessa, haïks et burnous qui leur sont confiés ; et enfin chacun d'eux doit à tour de rôle passer la nuit au bain pour surveiller les gens qui viennent passer la nuit dans cet établissement.

Les taïab ou taïabin sont chargés de la distribution de l'eau chaude et froide aux clients dans l'étuve (*sekhoun*). Ils doivent veiller également au maintien du bon ordre dans cette partie de l'établissement.

La mission de la taïaba consiste à remplir pour les femmes les mêmes rôles que le taïab pour les hommes.

Les garçons dits moutchou sont chargés de donner aux clients les couvertures dites *fouta* pour se couvrir en entrant dans l'étuve, et de faire des commissions, soit pour le patron et les masseurs, soit enfin pour les clients. Ces garçons sont recrutés parmi les jeunes gens dont l'âge varie généralement entre huit et quinze ans.

Ce sont eux qui deviennent plus tard masseurs après avoir passé par le dur métier de taïab.

Le chauffeur dit *sakhâne* est chargé d'alimenter la cheminée de la chaudière pour chauffer l'eau et de veiller à ce que la température de la quantité d'eau qui se trouve dans la chaudière soit toujours élevée.

Le ghabâr doit tous les jours aller chercher dans les huileries et les écuries privées ou publiques du grignon et du fumier pour chauffer l'eau.

Dans les bains où l'on fait chauffer l'eau avec du bois, le rôle du ghabâr devient nul et par suite cet ouvrier est supprimé.

Droits et devoirs des clients. — Il y a deux sortes de clients : les hommes et les femmes.

Le bain est généralement réservé pour les hommes, le matin de quatre heures à midi et le soir du coucher du soleil jusqu'à minuit. Il est réservé pour les femmes à partir de midi jusqu'au coucher du soleil.

Le bain est fermé toute la journée pendant certains jours fériés.

Des hommes. — Il y a deux sortes de bains : les bains de première classe et les bains ordinaires. Dans les bains de première classe, les baigneurs ont droit au massage dans l'étuve. Ce sont : les senaâ ou kïassine qui sont chargés, comme nous l'avons dit plus haut, de cette opération. Ceux qui prennent des bains ordinaires ne peuvent pas bénéficier de ce privilège.

a) Des baigneurs de première classe. — Quand un homme arrive au bain, le moutchou ou l'un des masseurs doit mettre à sa disposition deux foutas (serviettes) ; l'une pour couvrir la partie inférieure de son corps et l'autre pour couvrir la partie supérieure. Aussitôt entré dans l'étuve, le client doit remettre ces deux serviettes au taïab qui lui donne, pour se couvrir dans l'étuve, une setra (morceau de linge propre trempé dans l'eau tiède).

Après cela, il choisit un endroit quelconque au bain, généralement autant que possible près de la chaudière et s'y assoie. Le garçon chargé de la distribution de l'eau, lui remplit un ou deux grands seaux (*qob*) avec de l'eau puisée dans la chaudière. Si le client trouve que cette eau est très chaude, qu'il ne peut pas la supporter, ce même garçon doit lui apporter la quantité d'eau froide nécessaire, pour adoucir la température.

Le masseur entre ensuite dans l'étuve, étend sur l'endroit choisi par le client un morceau de linge sur lequel doit se placer le client pour se faire masser. Après l'avoir massé, le kïas donne au baigneur un morceau de savon blanc ou parfumé, suivant la situation de celui-ci, fait remplir de nouveau par le taïab un ou deux seaux d'eau et sort pour préparer ou faire préparer un lit sur lequel doit s'étendre le baigneur en sortant de l'étuve, pour se reposer et se rhabiller ensuite. Après avoir pris son bain, le baigneur appelle le masseur qui l'attend, en tapant la terre avec une petite casserole ; le garçon se rend immédiatement à l'appel du client, cinq ou six serviettes-éponges à la main, avec lesquelles il le couvre de la tête jusqu'aux pieds. En sortant de l'étuve, le baigneur s'étend sur le lit préparé pour lui et y reste jusqu'à ce que la transpiration cesse.

Dans cet intervalle, tandis que le patron lui prépare un café, un thé ou une citronnade, selon le goût du client, un ou deux kïas doivent le masser de nouveau et l'éponger.

Les baigneurs aisés achètent eux-mêmes le nombre des serviettes-éponges nécessaires qui seront exclusivement réservées pour eux ; ni le patron, ni un client quelconque ne peuvent s'en servir sans l'autorisation de leur propriétaire. Ceci fait, le baigneur se rhabille et en quittant l'établissement, il doit verser à la caisse quatre francs. S'il n'a pas pris de consommation il ne paye que trois francs cinquante. Si au contraire il a pris plus

d'une consommation, il doit payer en plus trente-cinq centimes pour chaque consommation.

Généralement, les clients qui prennent un bain de première classe doivent, avant de partir, donner à leurs masseurs des pourboires qui varient entre dix et cinquante centimes ou tout au moins leur payer un café chacun. Les clients aisés prennent généralement un bain de première classe tous les huit ou dix jours.

Si un baigneur perd au bain sa bourse ou un objet quelconque, le patron ne pourra être rendu responsable que des objets qui ont été confiés à ses soins ; dans ce cas, la somme représentant le prix de l'objet perdu doit être supportée par le propriétaire.

b) *Des bains ordinaires.* — Les personnes qui prennent des bains ordinaires ont toutes droit aux mêmes privilèges que celles qui prennent des bains de première classe, sauf en ce qui touche le massage et le nombre des serviettes-éponges qu'on leur donne en sortant de l'étuve. En quittant l'établissement, les baigneurs doivent payer au patron un franc soixante centimes avec consommation un franc vingt-cinq sans consommation.

Les hommes ne sont pas tenus de fréquenter toujours le même établissement ; ils sont libres de prendre leurs bains là où ils veulent. Néanmoins, malgré cette liberté, on ne fréquente généralement qu'un seul bain.

Des femmes. — Les femmes n'ont pas à leur disposition des masseuses comme les hommes. Aussi, elles ne prennent que des bains ordinaires.

Quand la femme arrive au bain, on ne lui donne ni serviette-éponge, ni lit ; celles qui veulent se couvrir soit dans l'étuve, soit dehors, sont tenues de porter elles-mêmes le nombre des serviettes-éponges nécessaires.

Dans l'étuve, la taïaba qui est chargée de la distribution de l'eau dans cette partie de l'établissement ne sert que les femmes qui lui donnent des pourboires.

Les femmes vieilles et celles qui se trouvent dans un état intéressant ont droit à titre exceptionnel à cette faveur, quand elles sont pauvres. Les autres doivent puiser elles-mêmes l'eau dans la chaudière.

En sortant de l'étuve, les femmes se rhabillent, après quoi elles payent chacune, à la maîtresse du bain qui est chargée de la caisse, la modique somme de 1 fr. 25.

Si une mère de famille a des demoiselles avec elle, elle ne paye rien pour les bains qu'elles ont pris. Mais en compensation, l'avant-veille du mariage de ces jeunes filles, leurs parents sont obligés de réserver à cette occasion soit pour une journée entière, soit seulement pour une demi-journée, l'établissement où les jeunes filles ont pris pendant tout leur jeune âge leurs bains gratuitement.

Si le bain a été réservé pour une journée entière (1), les parents de la jeune fille doivent payer au patron du bain une somme de cent francs.

S'il n'a été réservé que pour une demi-journée, ces parents ne doivent remettre au patron que la moitié de la somme qu'ils devraient lui donner si le bain avait été réservé pour toute la journée, c'est-à-dire cinquante frs.

Ce sont les familles riches qui réservent le bain pour une journée entière. Si elles se contentent d'une demi-journée, elles sont critiquées par tout le monde.

Les familles pauvres ne réservent généralement le bain que pour une demi-journée.

Le jour de la réserve du bain, les parents de la jeune fille doivent donner au chauffeur de la chaudière des pourboires qui oscillent entre trois et cinq francs. S'ils négligent de s'acquitter d'avance de cette espèce de dette, le chauffeur leur coupe l'eau ou il ne leur en donne qu'une quantité insuffisante ou froide.

Si le bain est réservé pour une journée entière, la

(1) Voy. Mariage.

somme payée par les intéressés doit être versée, moitié dans la caisse commune, moitié dans la caisse du ou des patrons. S'il n'a été réservé au contraire que pour une demi-journée, la totalité de la somme doit être versée dans la caisse exclusive du patron.

On procède de même quand le bain est réservé à l'occasion du mariage d'un garçon.

Les parentes qui ne veulent pas être astreintes à cette obligation, doivent payer cinquante centimes par tête toutes les fois que leurs jeunes filles vont au bain.

Comme ils payent toujours leurs bains, les hommes sont libres de réserver, à l'occasion de leur mariage, le bain qu'ils voudront.

Des recettes et des dépenses. — Toutes les dépenses et recettes sont faites par le patron.

Le personnel est payé à la journée, à l'exception du taïab et du moutchou qui sont payés au mois.

3° *Du four arabe* (*Ferrân*)

Dans chaque quartier arabe, il existe un ou plusieurs fours où les habitants du quartier font cuire leur pain.

Les clients du four donnent chacun au propriétaire une somme mensuelle qui varie entre six et quinze frs, selon l'importance du ménage et la situation de fortune du client. En dehors de cette somme, les clients donnent au fournier, selon leurs moyens, une somme de quinze centimes à un franc à l'occasion des cérémonies dites nefka (1) (dix par an), Aïd Seghir (2), Aïd el Ke-

(1) On appelle Nefka des jours fixés par le calendrier arabe pendant lesquels tout le monde (riches et pauvres) mange de la viande.

(2) C'est la fête arabe qui clôture le mois du jeûne (Ramadan). Elle dure trois jours pendant lesquels les parents se font mutuellement des visites.

bir (1) et Naïr (2). Ces trois dernières fêtes rapportent beaucoup d'argent aux fourniers.

Les mariages et décès constituent aussi une ressource très importante pour les patrons des fours (3). Souvent un mariage rapporte cinquante à cent francs.

D'autre part, les boulangers arabes qui vendent leur pain aux Marocains et aux campagnards indigènes de passage dans notre ville, font cuire leur pain dans ces fours.

Dans presque toutes les autres villes d'Algérie, les fourniers indigènes font payer à leurs clients quinze centimes par pain. Cette manière de procéder est due aux deux raisons suivantes : Tout d'abord parce que la population arabe n'est pas aussi dense qu'à Tlemcen et en second lieu, parce que la plus grande partie de ces indigènes mangent du pain français. Au surplus ceux, parmi eux, qui font du pain arabe, préparent des pains qui ne pèsent pas moins de 1.500 grs ; chez les Musulmans de Tlemcen, le poids d'un pain ne dépasse jamais 500 grs.

Généralement un fournier a un sanaâ (grand garçon) et un mataâlem (petit garçon).

Le sanaâ (grand garçon) doit assurer la cuisson du pain, des gâteaux et les plats de viande qui lui sont confiés. Le mataâlem (petit garçon) est chargé seulement de la distribution du pain cuit.

Le salaire attribué au sanaâ ne dépasse guère la somme de 10 à 12 francs par jour ; le mataâlem ne touche au contraire pas moins de 75 à 100 francs par mois.

---

(1) C'est la fête du mouton. Elle est célébrée 70 jours après la fête ci-dessus et dure comme elle trois jours.

(2) La durée de cette fête est variable, généralement elle est de trois jours. A Tlemcen, le premier jour s'appelle nefka d'alhem, le deuxième nefka d'alkarmos, le troisième ras El Ame. Elle tombe le premier janvier de l'année julienne, c'est-à-dire en retard de 11 jours sur notre calendrier.

(3) Parce que pendant toute la durée de ces deux cérémonies les maîtres de la maison doivent nourrir leurs parents et amis qui sont chez eux pendant cette période.

Pour qu'il n'y ait pas de confusion, chaque ménage doit marquer son pain avec une marque spéciale. Les pains sont souvent marqués avec des sceaux en bois de différentes formes dits marchem.

4° *Du fondouk*

Les fondouks sont de grandes écuries publiques dans lesquelles les indigènes étrangers à la localité logent leurs bêtes lorsqu'ils viennent séjourner temporairement dans cette localité.

On trouve souvent dans ces établissements des chambres qu'on loue aux étrangers de passage.

Le maître d'un fondouk a souvent un ou plusieurs garçons, payés par lui, qui sont chargés de surveiller les bêtes et les objets qui leur sont confiés par leurs propriétaires : selles, brides, sacoches, etc.

Le propriétaire est responsable des bêtes remisées dans son établissement, ainsi que des objets qui sont confiés à lui ou à ses garçons.

Lorsque les bêtes remisées au fondouk y passent seulement une partie de la journée, le maître de l'établissement a droit à 25 centimes par âne et 50 centimes par cheval ou mulet. Si les animaux y passent la nuit, ce droit est augmenté de moitié.

Ce sont les propriétaires des bêtes qui sont chargés de leur entretien. Le maître du fondouk doit seulement leur assurer l'abri et les chaînes ou cordes nécessaires pour les attacher.

En aucun cas, il n'est responsable de l'entretien d'une bête négligée par son propriétaire.

CHAPITRE III

Usages industriels

1° *Moulin à huile* (*Maâsra*)

Le personnel d'un moulin à huile est composé d'un certain nombre d'ouvriers qui travaillent sous la surveillance d'un chef désigné par le patron de l'établissement.

Le nombre des ouvriers dépend de l'importance de l'huilerie ; ils sont tous payés par le propriétaire du moulin.

Le salaire qui leur est attribué est généralement de dix à douze francs par jour. Leur chef a droit à un supplément de quelques francs en plus.

Tous les travaux nécessaires sont effectués par les ouvriers. Leur chef est chargé seulement de la surveillance des travaux et il doit aussi rendre compte à son patron de la quantité d'huile produite par les olives de chacun des clients.

Les ouvriers sont divisés en deux groupes ; chacun d'eux doit travailler douze heures par jour.

L'un des deux groupes doit commencer le travail à six heures du matin pour finir à six heures du soir, l'autre de six heures du soir à six heures du matin ou de midi à minuit et l'autre de minuit à midi. C'est le patron qui est chargé de fixer l'heure du commencement et de la fin du travail que chacun des deux groupes doit accomplir.

Le propriétaire du moulin doit, en outre, mettre à la disposition de ses clients des réservoirs en maçonnerie ou en bois pour y déposer leurs olives.

Il est d'usage que le client, pendant son tour, offre le café aux ouvriers ; mais on ne peut en aucun cas l'y obliger.

Chacun des clients doit suivre son tour ; néanmoins,

on donne généralement la préférence aux clients qui ont le plus d'olives.

En cas de vol, le patron du moulin est responsable de la quantité d'olives volée.

Les moulins à huile qui sont éclairés à l'huile, ont leur éclairage à la charge des clients. Tous les jours on prélève la quantité d'huile nécessaire, à cet effet, sur l'huile du client dont les olives sont dans le pressoir.

Pour se dédommager des frais qui sont à sa charge, le maître du moulin a droit aux 15 % du produit des olives pressées dans son moulin. Il a, en outre, le droit de garder les grignons qu'il vend ensuite, après les avoir pressés de nouveau, aux bains maures pour chauffer ces établissements.

Pour avoir le plus de clients possible, les patrons des huileries, font des avances à leurs clients les plus sérieux. Ces avances leur permettent de faire la campagne des olives. En retour, les clients sont obligés de faire presser leurs olives au moulin de celui qui leur a fait des avances. C'est une coutume absolue.

2° *Moulin à grains* (*Reha*)

Il existe à Tlemcen, comme partout ailleurs, des moulins indigènes où les habitants portent leurs grains à moudre. Ces moulins primitifs sont généralement composés de deux meules mises en mouvement soit par l'eau, soit par mulet, d'une trémie et d'un déversoir.

Lorsque les clients sont nombreux, chacun d'eux doit attendre son tour. Le client est lui-même chargé de défaire ses sacs ou tellis et mettre les grains dans la trémie (*zir*), lorsque le moulin est à l'arrêt. Cela fait, le moulin est mis en train. Le grain moulu tombe directement, sans blutage, dans les couffins. Le blutage se fait à la maison du client au moyen de tamis ; c'est généralement le travail des femmes. Le maître du moulin est responsable des vols qui pourraient être commis dans son

établissement. Il en est de même si à la suite d'un accident quelconque les grains ou leur produit sont dénaturés.

Le patron du moulin a droit à huit francs par cent kilogs de blé et cinq francs par cent kilogs d'orge ou de maïs (1). On peut traiter à forfait avec lui.

Lorsque les clients ne sont pas très nombreux, le maître du moulin leur fait souvent des réductions sur le tarif indiqué (2).

3° *Les pileurs de café* (*Doguaguine el-qahoua*)

Les épiciers et les cafetiers maures font griller et moudre le café chez les pileurs de café. C'est, chez les indigènes, un métier spécial.

Le local, le bois, la main-d'œuvre et les instruments nécessaires sont à la charge du maître de l'établissement.

Les ouvriers pileurs sont payés à raison de dix centimes par kilog de café pilé. Quant au grillage du café il est fait, le plus souvent, par le patron seul.

Les clients payent vingt centimes par kilog. de café pilé et dix centimes pour la même quantité de café grillé.

Si le café est brûlé, le patron de l'établissement doit le payer à son propriétaire. Il en est de même en cas de vol.

Le patron doit envoyer tous les matins un ou plusieurs garçons chez ses clients leur demander s'ils ont du café à griller ou à moudre. Ces mêmes garçons sont chargés de porter à son propriétaire le café qui leur a été confié. Il ne leur est dû aucune rémunération pour cela. C'est leur patron qui les paye.

---

(1) Dans la ville, le paiement en nature est remplacé depuis quelque temps (sous l'effet de l'influence européenne) par le paiement en espèces.

(2) Dans la région de Constantine, le patron du moulin offre aux clients venus de loin un café maure et un morceau de pain.

CHAPITRE IV

Profession libérale

Ecole coranique (*Meçide*)

Les écoles coraniques sont généralement fréquentées par les enfants âgés de cinq à quinze ans.

Le maître de l'école, après leur avoir appris à lire et à écrire, leur dicte tous les jours une partie du Coran qu'ils écrivent sur des planchettes en bois (*louha*) jusqu'à ce que les enfants aient appris tout le Coran par cœur.

Pour bien le graver dans leur mémoire, les élèves doivent reproduire ce qu'ils apprennent sur leurs planchettes, au moins six ou sept fois. Cette espèce de révision leur permet aussi de se rappeler de l'orthographe du Livre Saint, orthographe qui échappe souvent aux règles de la grammaire.

Lorsque les élèves atteignent le résultat cherché, ils quittent l'école où ils ont passé presque toute leur jeunesse et prennent en revanche l'épithète de taleb. Chaque élève doit payer à son maître une somme mensuelle variant entre cinq et dix francs. Il doit aussi lui donner une somme de dix à cinquante centimes tous les mercredis matin. Il est également tenu de lui donner une somme à peu près égale à celle du mercredi à l'occasion des cérémonies dites nefka (1) (dix par an).

Indépendamment des sommes indiquées, l'élève doit porter à son maître, pour chaque khetma (2) une somme de cinq à vingt francs. Lorsque l'élève a vu tout le Coran (*takhridja*), ses parents célèbrent à cette occasion une

---

(1) Voy. note 1, page 845.

(2) On appelle Khatema, la clôture de la période nécessaire à l'élève pour apprendre une partie déterminée du Coran.

grande fête, à laquelle ils convient tous les tolbas de la ville, les camarades de l'élève, ainsi que tous les amis du maître et les parents de l'élève. Au cours de cette cérémonie, on offre généralement aux invités du couscous, des plats de viande aux légumes, du thé et du café.

A l'occasion de chaque khetma ou takhridja, avons-nous dit, l'élève apporte de l'argent à son maître. Celui-ci doit donner à tous les élèves de l'école un congé d'une après-midi. Pour obtenir ce congé, les élèves de l'école poussent par tous les moyens leur camarade qui a fait l'objet de cette cérémonie, à porter le plus tôt possible la somme nécessaire à leur maître. Si pour une raison ou pour une autre la somme en question n'est pas donnée, l'élève dont il s'agit est mis à l'index par tous les camarades. Le quantum des sommes qui doivent être données au maître de l'école par ses élèves dépend en toutes circonstances de la situation de fortune des parents de ces élèves.

Les orphelins et les indigents fréquentent les écoles coraniques, de leur quartier, gratuitement. C'est un usage absolu. Dans la campagne, au lieu de donner au maître de l'école une somme tous les mois, les parents des élèves lui fixent une quantité de grains qui lui est donnée à la fin de la récolte.

Dans la région des Beni-Senous (arrondissement de Tlemcen), au lieu d'être payé en grains, le maître est payé en espèces ou en huile.

Les élèves des écoles coraniques sont libres du mercredi à dix heures ou à onze heures du matin, jusqu'au vendredi à une heure de l'après-midi.

Le liquide (*semak*) [1] avec lequel les enfants écrivent sur leurs planchettes est à leur charge. En ce qui con-

(1) On fabrique le semak de la manière suivante : on prend un peu de laine en suint, on l'émiette après l'avoir brûlé et on le délaye ensuite dans de l'eau qu'on met dans un encrier.

cerne les plumes de roseau dont ils se servent, elles leur sont préparées par leur maître.

En cas d'absence ou d'empêchement, le maître délègue ses fonctions à l'élève le plus sérieux.

On met généralement dix ans en moyenne pour apprendre le Coran par cœur et se rappeler de son orthographe.

CHAPITRE V

D'UNE FORME DE MUTUALITÉ OBLIGATOIRE DANS CERTAINES CÉRÉMONIES

1° *De la naissance* (*Ziada*)

Lorsque la femme enceinte de neuf mois commence à sentir des douleurs, les parentes de son mari doivent immédiatement prévenir sa mère et ses proches parentes pour assister à l'accouchement de leur fille ainsi qu'une sage-femme (*qabla*).

Aussitôt la malade délivrée, sa belle-mère doit préparer plusieurs plats de taqnatta (1) qui seront servis aux femmes qui assistent à l'accouchement, puis on leur sert ensuite le café traditionnel. Sur ces entrefaites, la sage-femme doit couper au nouveau-né le cordon ombilical et le masser ensuite avec un mélange d'huile et de henné en poudre.

Cette opération qui s'appelle tezanzia en arabe, doit se répéter pendant les sept jours qui suivent la naissance. Si la sage-femme est une Mauresque (2) le septième jour, le père de l'enfant doit lui acheter une chemise, une abaïa (3) et un foulard en soie.

Le lendemain de la naissance, les parentes du côté paternel invitent toutes leurs parentes et amies à passer l'après-midi et dîner chez elles. Cette cérémonie s'appelle tâlif.

Le sixième jour on teint avec du henné les pieds et les mains de l'enfant, et pendant cette opération, les

(1) On appelle taqnatta une espèce de mets sucré que l'on fabrique ainsi : On met dans un grand plat en terre, une quantité d'huile et de la semoule, une fois la semoule cuite, on mélange le tout avec du miel et on le sert dans des assiettes.

(2) Depuis quatre ou cinq ans, presques toutes les familles s'adressent aux sages-femmes européennes.

(3) Chemise sans manches.

femmes assistantes doivent donner chacune à la jeune mère une somme qui oscille entre cinq et vingt francs. Ce jour s'appelle fatât.

Les sommes ainsi données sont considérées comme dettes et doivent être rendues dans des circonstances analogues à celles qui les ont données. C'est un usage absolu.

Le septième jour en tue un mouton et on donne à l'enfant un nom.

Dans les familles riches, les femmes célèbrent à cette occasion une grande fête (*sabaâ*) à laquelle elles invitent toutes leurs parentes et amies.

Cette fête qui dure toute la journée a beaucoup d'analogie avec la fête donnée le premier jour du mariage (*ors*) (1). Les femmes font, durant toute la journée, du tam-tam et on leur sert à manger des plats de viande et du café. Celles-ci, avant de quitter la maison où la fête a été donnée, doivent remettre de nouveau, chacune à la parente la plus proche du nouveau-né, une somme d'argent qui varie entre cinq et vingt francs.

Ces sommes d'argent ont le même caractère que les sommes données le sixième jour de la naissance.

Les familles pauvres et celles qui sont en deuil, au lieu de donner une fête le septième jour de la naissance, se bornent purement et simplement à distribuer la viande crue provenant du mouton immolé le septième jour, à leurs parents et voisins.

2° *De la circoncision* (*Tehara*)

Généralement les Arabes font subir à leurs enfants l'opération de la circoncision entre six et dix ans.

Les plus aisés donnent à cette occasion une ou plusieurs fêtes. Ceux qui choisissent le jour pour cette opé-

(1) Voy. Mariage.

ration chirurgicale, célèbrent la fête le jour même ; ceux au contraire qui préfèrent la nuit donnent une soirée dite nebita.

Les parents du garçon qui fait l'objet de cette cérémonie y invitent tous leurs amis et connaissances ainsi que les notables de la ville.

Après l'opération, chacun des invités donne au garçon ou à son parent le plus proche une somme d'argent qui varie entre cinq et cent francs.

On doit prendre note des sommes données qui sont considérées comme une dette et qui doivent être rendues lorsque les donateurs célèbrent une fête de ce genre ou un mariage.

Quand la fête est donnée le soir, les parents ou les amis des parents de l'enfant font des taâm (1) dans les mêmes conditions que les soirées données à l'occasion d'un mariage.

Ces taâm qui doivent être rendus à ceux qui les ont offerts dans les fêtes de ce genre où à l'occasion des mariages, sont servis aux invités qui ont assisté à la cérémonie.

Le coiffeur (2) chargé de procéder à cette opération doit être payé par les parents de l'enfant. On lui donne généralement une somme qui oscille entre cinq et cinquante francs. Le quantum de cette somme est laissé à l'appréciation personnelle des parents de l'enfant et dépend surtout de leur situation. Il n'existe pas de tarif fixe à ce sujet. Les musiciens qui ont joué pendant la soirée sont également payés par les parents de l'enfant, absolument comme s'il s'agissait d'une soirée célébrée à l'occasion d'un mariage.

---

(1) Voy. Mariage (cette coutume tend à disparaître).

(2) Ce sont les coiffeurs indigènes qui sont chargés de procéder à la circoncision. Comme autrefois en Europe, le coiffeur indigène est encore chirurgien et dentiste.

3° *Du mariage* (*Ors*)

Dès que le garçon atteint l'âge de quinze ou seize ans, ses parents commencent à lui chercher une femme pour le marier. Aussitôt, la femme qui répond à leur goût trouvée, les parents du garçon s'empressent d'aller la demander en mariage à ses parents pour leur fils. Cette première démarche s'appelle khotba. Si les parents de la fille accèdent au désir exprimé par les parents du garçon, ces derniers doivent leur envoyer en signe d'acceptation de part et d'autre, un ou deux tifours (1) pleins de henné mélangé avec des bonbons, des gâteaux, des cacahuettes, du raisin sec, etc..., un ou plusieurs fouta (2) ou mandile (3), un mouton vivant ou la moitié de cette bête.

L'envoi de ces objets ne peut avoir lieu qu'après avoir fixé d'un commun accord le quantum de la dot, l'époque à laquelle elle sera versée, l'époque de la célébration du mariage et en un mot toutes les conditions principales et accessoires. Le henné, les fouta et mandile, ainsi que le mouton doivent être envoyés aux parents de la jeune fiancée par l'intermédiaire des négresses.

Au lieu de faire deux cérémonies, honna seghira et honna kebira, une seule suffit. On n'en fait même pas une quelquefois. Cela dépend des conditions arrêtées par les parents des nouveaux mariés lors de la formation du contrat.

En cas de silence, un seul envoi de henné suffit.

---

(1) On appelle tifour une table ronde à pieds courts et dont les bords sont entourés par un cercle en bois dépassant un peu la plate-forme supérieure.

(2) On appelle fouta une morceau de tissu en soie unie ou brochée d'or et d'argent, d'une dimension d'environ deux mètres carrés que les femmes portent en guise de ceinture et qu'elles laissent retomber comme une écharpe.

(3) Le mandile est un foulard en soie unie ou brochée d'or ou d'argent que les Mauresques mettent sur leur coiffure.

La qualité du henné ainsi envoyé par les parents du garçon et la qualité et la quantité des fouta et mandile doivent être fixées d'avance par les parents des deux fiancés.

Quelquefois, au lieu de se faire envoyer du henné, des fouta et des mandiles, les parents de la fille exigent que la somme représentant le prix de ces objets leur soit remise en espèces.

En un mot, il n'y a pas d'usage absolu à ce sujet ; tout dépend des conditions convenues entre les parents des futurs conjoints. Le mariage est considéré comme existant par le seul fait de l'acceptation, par les parents de la fille, du henné envoyé par les parents du garçon.

Pour donner à ce contrat solennel une base solide, les parents des nouveaux mariés doivent le faire constater, ainsi que toutes les conditions convenues, par acte dressé par les soins du ministère du cadi de leur circonscription judiciaire, aussitôt le henné envoyé. Le mariage ainsi contracté est généralement célébré un an après. Dans cet intervalle, les parents de la fille doivent lui préparer son lit qui se compose de couvertures en laine, en soie et en coton, des haïk [1], des matelas, des coussins en soie pure ou brochée d'or, des costumes de toutes sortes, etc.

Pendant cette période des fiançailles, si le mari ou ses parents sont riches, ils doivent envoyer une ou plusieurs fois à la jeune promise des bijoux et des costumes riches. Ces cadeaux s'appellent tafqida. On les fait généralement à l'occasion de la fête de Naïr [2]. Cette coutume tend à disparaître.

Les parents du mari envoyent également à l'occasion de cette fête, à leurs alliés un grand couffin dit qattania, plein de figues mélangées avec des cacahuettes, des

(1) C'est le voile avec lequel se couvrent les femmes arabes lorsqu'elles sortent dans les rues.

(2) Voy. note 2, page 846.

noix, des noisettes, des amandes, du raisin sec, des bonbons, des gâteaux, etc. Les parents de la fille doivent le rendre plein de beignets (*sefenge*). S'ils le rendent vide, leur attitude est considérée comme une injure très grave et peut même quelquefois provoquer le divorce entre les jeunes fiancés, alors même qu'ils n'ont pas cohabité ensemble.

Trois ou quatre semaines avant la célébration du mariage, les parents des futurs époux, fixent d'un commun accord le jour de cette célébration, ainsi que le jour où la totalité ou partie de la dot sera versée.

Ces deux cérémonies sont généralement célébrées à quinze jours d'intervalle. Le jour du versement de la totalité ou partie de la dot, les parents des deux unis invitent tous leurs parents et amis à assister à cette cérémonie, après avoir fixé le lieu et l'heure de la réunion.

Cette cérémonie qui s'appelle defou' se fait la plupart du temps dans la grande mosquée.

La dot est tantôt versée en espèces, tantôt en bijoux, tantôt partie en espèces, partie en bijoux. Cela dépend des conditions convenues entre les parents nouvellement unis. Néanmoins, il est d'usage que les parents du garçon doivent acheter avec une partie de la dot quelques bijoux, tels que boucles d'oreilles en or (*ounaïs*), bracelets en or (*dahs, menafakh* ou *messaïs*), bracelets pour pieds en or ou en argent (*kholkhal*), des perles fines (*djouhar*) et des rideaux en soie, en or ou simplement en coton.

Les objets ainsi donnés par les parents du garçon sont estimés à leur juste valeur et la somme représentant leur prix est défalquée de la totalité de la dot. Après cela, ces mêmes parents doivent immédiatement se rendre chez le Cadi et faire constater par acte de ce magistrat le versement des objets et leur valeur estimative. Ils doivent aussi par la même occasion fixer l'époque à

laquelle le reliquat de la dot resté à la charge du mari devient exigible.

L'usage à Tlemcen veut que cette partie de la dot ne peut être réclamée par l'épouse que dix ans après la consommation du mariage. Les parents de la fille doivent l'avant-veille de son mariage louer le bain maure où elle a pris ses bains [1] durant sa jeunesse, pour une journée entière ou tout au moins une demi-journée. Toutes ses amies et parentes sont invitées à prendre un bain avec elle dans cet établissement. Le bain ainsi réservé est payé par les parents du garçon.

La veille du mariage, les parents du mari donnent une soirée (*ouchi*) chez eux qui dure jusqu'au lendemain matin à quatre heures ou cinq heures. Tous leurs parents, leurs amis et connaissances ainsi que les voisins et les notables de la localité y sont invités. On sert aux invités, vers les onze heures du soir, du couscous, des plats de viande cuite au four (*makla*) et des plats de viande aux aubergines (*beranïa*).

Le jour de la célébration du mariage, deux grandes fêtes sont données pour les femmes pendant toute la journée, l'une dans la maison de la femme et l'autre dans la maison du fiancé. Les familles des deux époux, doivent chacune de son côté, quelques jours d'avance, inviter à ces fêtes leurs parentes, amies et voisines.

Dans l'après-midi, on donne à manger à toutes les femmes qui ont répondu à l'invitation des plats de viande aux légumes et du raisin sec cuit dans du miel (*marqa belassel*) et on leur sert ensuite le café et des gâteaux préparés dans la maison. Après avoir mangé, chacune des invitées donne à la parente la plus proche du marié ou de la mariée une somme (*gherama*) qui varie entre cinq et vingt francs.

(1) Voy. Bain maure.

La somme ainsi donnée est considérée comme une dette ordinaire et devra être rendue à celle qui l'a donnée, dès que cette dernière célèbrera une fête de ce genre chez elle. C'est un usage absolu susceptible, en cas de manquement, d'amener des procès.

Vers les trois heures ou quatre heures de l'après-midi, de ce jour, les parentes de la fille doivent envoyer, après les avoir exposés dans la cour de leur demeure pendant quelques minutes, à la maison de l'époux, les couvertures, les draps de lit, les coussins, etc., qu'ils ont préparés à leur fille. Quelques minutes avant le coucher du soleil, quelques-unes des parentes et amies de la jeune mariée, doivent la conduire, après l'avoir bien habillée, à la maison du mari.

Les parentes du garçon doivent, elles aussi, célébrer le jour même une fête pour leurs amies et voisines dans les mêmes conditions. Dans la matinée du jour de la célébration du mariage, le mari invite tous ses garçons d'honneur (*ouakafine*) à se faire coiffer et prendre un bain avec lui. A cet effet, il doit louer un coiffeur et un bain maure pour lui et ses camarades. Il doit également les inviter à déjeuner avec lui. Le soir, dès le coucher du soleil, on le fait monter sur un cheval et on le conduit, musique en ête, à la maison nuptiale, après lui avoir fait parcourir les principales artères de la ville. Cette promenade dure généralement une heure ou une heure et demie. Après cette corvée, le mari entre dans sa chambre où se trouve déjà sa nouvelle femme et tous ceux qui l'ont accompagné dans la promenade doivent se disperser après avoir complimenté ses parents.

Les parents des deux époux et particulièrement ceux de la femme attendent alors anxieusement le pantalon de leur fille ; car c'est l'honneur qui est en jeu. Aussitôt le mariage consommé, le mari donne le pantalon à une négresse (*djellassa*) chargée de le montrer aux parents des nouveaux mariés. Chacun de ces parents et parentes

remet alors à la négresse en signe de joie (l'honneur est sauvé), une somme d'argent variant entre vingt-cinq centimes et un franc. Le lendemain matin, les garçons d'honneur apportent à leurs amis des théières de thé et des gâteaux préparés dans des pâtisseries européennes. Vers les huit heures du matin, du même jour, les parents de la jeune mariée envoient à la maison du garçon un certain nombre de plats de *mahamsa* (vermicelle au beurre) et des plats de raisin sec cuit au miel (*marqa belassel*).

Vers les dix heures du matin, les musiciens dits *tebbaline* (orchestre vocal) arrivent à la maison nuptiale. On leur donne à manger, après les avoir bien installés, et on place ensuite en face d'eux à environ un mètre de distance une ou plusieurs chaises. Sur chacune d'elles on met un coussin en soie unie ou brochée d'or ou d'argent. Après cela, on fait sortir le mari et on le fait asseoir sur l'une de ces chaises et la musique exécute alors un ou plusieurs morceaux en son honneur. On fait ensuite entrer le jeune mari dans sa chambre et tous les garçons d'honneur ainsi que les amis et parents du jeune marié doivent à tour de rôle s'asseoir sur les chaises placées devant les musiciens. Après chaque morceau de musique qui dure une à trois minutes, les personnes assises sur ces chaises doivent céder leurs places à d'autres, après avoir jeté dans le plateau placé au milieu des musiciens une somme qui varie entre cinq et cinq cents francs, et ainsi de suite. Un secrétaire *ad hoc*, choisi par les parents du garçon, doit prendre note de chacune des sommes jetées dans le plateau.

Les sommes ainsi ramassées doivent être remises à la fin de la séance au père du mari ou à défaut à la personne désignée par le mari lui-même. Elles constituent une dette, et celui qui en a profité, doit les rendre aux donateurs à l'occasion de la première fête de ce genre donnée chez eux.

Autrefois, chacun des garçons d'honneur devait remettre au jeune marié, la veille de la célébration du mariage, la somme de vingt francs cinquante centimes et le lendemain de la célébration du mariage, au lieu de jeter dans le plateau des sommes fabuleuses, le plus aisé ne dépassait pas cinq francs.

Cette coutume a disparu depuis environ vingt ans.

Vers les deux heures de l'après-midi, du même jour, les musiciens (*tebbaline*) s'en vont pour faire place aux musiciens *halïène* (orchestre à cordes). Ces derniers doivent y rester jusqu'au coucher du soleil. La cérémonie du mariage dure sept jours pendant lesquels les parents du garçon donnent une ou plusieurs soirées (*nebita*) dans les mêmes conditions que la soirée célébrée la veille du mariage.

Durant les sept jours du mariage les garçons d'honneur déjeunent et dînent avec le mari. Les parents et amis du jeune marié, lui envoient à l'occasion du mariage des *taâm* qui sont servis aux invités au cours des soirées. Le *taâm* comprend un grand plat en bois dit *gassaâ* plein de couscous au beurre sur lequel on met la moitié d'un mouton cuit, et un certain nombre de plats de viande cuite au four (*maqla*) et un certain nombre d'autres plats de viande aux aubergines (*beranïa*) et enfin, au moins cent cinquante à deux cents pains.

Il y a des *taâm* qui coûtent mille francs.

Le jour où la personne qui a offert un *taâm* donne une soirée chez elle, soit à l'occasion du mariage de quelqu'un des siens, soit pour toute autre cause, la personne à qui elle a offert antérieurement ce *taâm* doit le lui rendre à son tour. C'est un usage absolu, confirmé par la jurisprudence.

Plusieurs procès ont été engagés à ce sujet en notre ville.

Le septième jour du mariage, chacune des deux familles nouvellement unies, doit célébrer une fête dite *sabaâ*

dans les mêmes conditions que les fêtes données chez elles le premier jour du mariage.

Après cette dernière fête, la cérémonie du mariage est considérée comme terminée et chacun des parents et amis (hommes et femmes) doit rentrer chez lui. Les musiciens employés pour le mariage sont payés par les parents du garçon. On les paye généralement à raison de 150 à 300 francs par soirée ; et on donne aux musiciens tabbaline pour la promenade qu'on a fait subir au mari et pour la matinée qu'ils ont passée à la maison nuptiale, le lendemain de la célébration du mariage, une somme qui varie entre 50 et 500 francs.

Autrefois les tabbaline ramassaient pour eux tout l'argent jeté dans le plateau. Les musiciens halïène touchent pour les mêmes motifs une somme qui oscille entre quinze et quarante francs comme pour les soirées. Les sommes données aux musiciens doivent être convenues et arrêtées d'avance entre eux et les parents du nouveau marié.

4° *Du décès (El-Mout)*

Quand un homme ou une femme meurent, leurs parents du côté paternel doivent pourvoir à tous les frais des funérailles.

Pendant l'enterrement, ils doivent également distribuer une somme d'argent aux tolba et aux pauvres qui assistent aux funérailles. Pendant les trois jours qui suivent l'enterrement un certain nombre de tolba choisis par les parents doivent aller le matin de très bonne heure réciter une partie du Coran sur la tombe du défunt et le soir dans la maison mortuaire.

Ces tolba sont payés par les parents du défunt. On leur donne généralement deux à quatre francs chacun.

Durant les sept jours qui suivent le décès, les parents et amis envoient aux parents du défunt de grands seaux en bois pleins de vermicelles et des cafetières

pleines de café. La famille du défunt est quelquefois invitée par les parents et amis à manger chez eux pendant cette période.

Le quarantième jour qui suit la mort, les parents doivent faire placer des pierres tumulaires sur la tombe de leur mort. A cette occasion, les parents invitent quelques tolba à assister à cette cérémonie. Lorsque les épitaphes sont placées, les parents offrent aux tolba et aux pauvres qui ont assisté à cette opération, du couscous, et leur donnent une somme d'argent qui varie selon la situation de fortune du *de cujus* et ses parents.

Les coutumes relatives aux quatre cérémonies précédentes sont considérées par le public musulman comme usages de droit coutumier et pourraient, en cas d'oubli ou de négligence, amener des contestations légitimes entre les familles.

Pour les autres détails de ces cérémonies, nous renvoyons nos lecteurs à l'ouvrage du Colonel Willot « *Usages et coutumes des Musulmans algériens* ».

CONCLUSION

Nous avons dit que la plus grande partie des usages agricoles et autres que nous venons d'énumérer avaient eu pour but de suppléer au manque de numéraire. Aussi il ne faut point s'étonner si les contrats auxquels ils ont donné lieu tendent à disparaître alors que la main-d'œuvre est payée de plus en plus en argent.

Il nous faut, cependant, faire une exception pour l'association du fellah et du khammès, association à laquelle de nombreux Européens ont eu et ont encore recours. Cette association, en leur fournissant une main-d'œuvre indigène d'un bon marché plus apparent que réel, leur a souvent permis de consacrer toutes leurs ressources à agrandir leurs terres (il est toujours flatteur d'avoir un grand domaine !), plutôt que de les améliorer par la culture intensive. Reste à savoir où était leur véritable intérêt.

Les autres contrats agricoles, surtout ceux concernant les plantations d'arbres; ont été, ou moins connus, ou ont demandé une fixité sur le sol que les propriétaires européens ne pouvaient assurer.

Quant aux usages à formes de mutualité, ils ne peuvent que se développer en se régularisant sous l'influence française.

Un Qânoûn kabyle contemporain

PAR

G.-H. BOUSQUET

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE DROIT D'ALGER
MEMBRE DU CENTRE D'ÉTUDES DE COLONISATION COMPARÉE

Dans une autre communication au présent Congrès, nous signalons deux formes contemporaines du culte des Saints chez les Musulmans. Ici, nous nous trouvons en face d'un qânoûn kabyle tout récent puisque datant du 7 juillet 1935, donc aussi d'une manifestation contemporaine de l'Islam maghrébin.

Comme d'autres semblables, publiés ces dernières années, le présent qânoûn est rédigé en français. L'orthographe et la ponctuation en ont été scrupuleusement respectées ; comme on le voit, les vieux usages, les vieilles coutumes subsistent, mais elles sont coulées dans des formes nouvelles.

Voici d'abord le texte que nous ferons suivre de brève observations :

(1) L'existence de ce qânoûn nous a été signalée par notre collègue et ami M. Pérès. Nous remercions également M. A. Piquet, aujourd'hui administrateur-adjoint à Miliana, qui a bien voulu nous le faire connaître et nous donner certaine explication à son sujet.

Les notables du village de Taddert-Bouadda, soussignés, réunis ce jour, 7 juillet 1935, en réunion spéciale de tous les habitants et d'un commun accord donnent plein pouvoir à Messieurs l'Amin, les Tamens et les notables ci-dessous :

Signés : KAHAR Mohand,
GUERS Ali.

Amin : Kahar Mohand.

Les Tamens :

Guers Ali,
Iffour Omar,
Lassouaoui Mohand,
Guemoun Larbi,
Hamoudi El-Hocine,
Harikis El-Hocine,
Hadibi El-Hadi.

Les notables :

Hachemi Ali,
Mokhtari Mohand,
Guers Ourabah,
Belaïd Saïd,
Aly-Bey Mhand,
Haroun El-Hocine,
Guerrah Arezki,
Hacid Si Belkacem,
Hacid Si Mohand ben Hamiche.

de diriger et de surveiller les affaires concernant les intérêts et la tranquillité du village. Dans le but de faciliter leur tâche, les articles ci-dessus seront appliqués strictement et maintenus jusqu'à nouvelle réunion où les habitants jugeront utiles pour les modifier : Sous toutes réserves les personnes ci-dessus auront le droit d'appliquer d'autres articles qui leur paraîtraient utiles, mais qu'après avoir consulté tous les membres du village :

Article 1er. — Quiconque aura consenti un arrangement à l'amiable devant les notables aura par la suite renoncer à cette conciliation devra payer, 25 frs.

Article 2. — Tout individu qui se serait servi d'une arme à feu, 125 frs.

Article 3. — Tout individu qui se serait servi d'un couteau, 50 frs.

Article 4. — Tout individu qui se serait servi d'un bâton, 25 frs.

Article 5. — Ivresse et tout alcool, 10 frs.

Article 6. — Quiconque aura manqué à l'appel, 1 fr.

Article 7. — Quiconque aura manqué au rassemblement, 2 fr. 50.

Article 8. — Quiconque aura quitté le lieu du rassemblement, 1 fr.

Article 9. — Quiconque aura commis des dégâts ou empiété par les bestiaux sur une autre propriété, 5 frs.

Article 10. — Quiconque aura volé, limite d'âge au-dessus de 18 ans, 10 frs.

Article 11. — Quiconque aura insulté le nom du Prophète, de Mohammed, limite d'âge : au-dessus de 18 ans, 2 frs ; au-dessous de 18 ans, 1 fr.

Article 13. — L'enterrement est un devoir à tous d'y assister, c'est un amour-propre et l'honorabilité de chacun, toute personne qui aura manqué, sans autorisation, ou un cas de force majeure, sauf un cas de justice ou d'Administration, *perd son honneur*.

Article 14. — Quiconque aura prononcé des paroles inconvenantes, chansants, etc... à la fontaine, le jour ou la nuit, 5 frs.

Article 15. — Toute provocation de femmes des deux parties, 2 fr. 50.

Article 16. — L'une d'elle aura supporter, l'autre paiera, 5 frs.

Article 17. — Toute provocation d'homme des deux parties, 5 frs.

Article 18. — L'un d'eux aura supporté, l'autre paiera, 10 frs.

Article 19. — Quiconque aura battu son père ou sa mère, 10 frs.

Article 20. — Droit d'enterrement : Femme, 100 frs.

Article 21. — Droit d'enterrement : Homme, 150 frs.

Les articles 20 et 21 ne sont pas obligatoires, ils ne sont que facultatifs, il ne sera tout simplement pas acceptés au-dessous de la somme indiquée.

Article 22. — Délai de versement : droit d'enterrement un mois.

Article 23. — Quiconque aura fait pacager ses bêtes dans le cimetière, 5 frs.

Article 24. — Passage de bêtes dans le cimetière, 1 fr.

Article 25. — Quiconque se sera permis de passer à pied sur le cimetière sans nécessité absolue, 1 fr.

Article 26. — Toute location qui serait faite par le village est payable d'avance.

Article 27. — Les Mechemels ci-après dit *El Mouhoub* et *Ou-Hamel* ne seront jamais loués.

Article 28. — Quiconque aura coupé ou ramassé des feuilles sur les arbres se trouvant aux alentours de la Mosquée dite Cheikh El Mahdi, 5 frs.

Article 29. — Quiconque aura refusé de payer les amendes ci-dessus aura droit s'il le juge utile de se pourvoir devant le Coran Sidi Khelil et si ce dernier le condamne, il paiera le double de la somme indiquée au tarif.

Article 30. — La caisse sera tenue par M. Lasouaoui Mohand, dont il sera tenu de donner le compte de dépenses et recettes deux fois par an, c'est-à-dire tous les six mois, ou sur la demande de la majorité des personnes

ci-dessus, il sera obligatoirement sans délai de donner des explications à leur demandes.

Observations :

Ad. Préambule, *in-fine.* — La possibilité pour la coutume d'évoluer et le procédé d'évolution sont bien nettement spécifiés.

Ad. Art. 5. — Non seulement l'ivresse, mais l'absorption d'une quantité quelconque d'alcool, même en dehors du village, paraît-il, sont punies d'amende. Il y a là une influence religieuse bien visible, dont nous allons avoir d'autres exemples.

Ad. Art. 11. — Ici encore influence frappante de l'Islam sur le qânoûn berbère, M. Piquet nous écrit : « Je ne pense pas qu'il puisse se trouver un kanoun ancien dans lequel une telle part ait été faite à la religion ». Le fait est dû, paraît-il, surtout à l'existence, dans le village, d'un personnage d'origine maraboutique le sieur Hadjarès Tahar, qui depuis les dernières élections de djemaâ en avril 1935, a pris une certaine importance. Sans être lui-même amine du village, il en est pour ainsi dire devenu le conseiller dont les avis sont toujours suivis.

Ad. Art. 13. — L'expression « perdre l'honneur », signifie : « être mis en quarantaine », c'est-à-dire ne plus être admis aux délibérations de l'assemblée du village, au « timecheret » (partage de viande), ne plus avoir droit à l'aide de ses compatriotes pour tous travaux pénibles ou importants, bref, être exclu de la communauté jusqu'à retour à de meilleurs sentiments. (Cf. L'interdit séculier en Hadramaoût, Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften,* III, p. 288, etc...). Cet article 13, le seul n'entraînant le versement d'aucune amende est, nous dit, M. Piquet, nouveau dans son esprit. Autrefois, l'amende existait, mais à la suite du refus opposé par un Kabyle du village de la payer, sous prétexte qu'il n'avait pas

assisté à un enterrement parce que prévenu tardivement, l'exemple avait été suivi et il était devenu difficile de procéder dignement aux funérailles. Une réunion du village décida d'infliger à l'avenir la peine la plus sévère pour manquement à ce devoir. On voit donc que la sanction est en réalité beaucoup plus grave qu'il ne pourrait sembler à lecture superficielle.

Ad. Art. 15 à 18. — Remarquez la différence de taux pour les femmes et les hommes ; la proportion est de 1 à 2.

Ad. Art. 29. — L'expression le Coran Sidi-Khelil, signifie en réalité : le chef religieux du village statuant en conformité des préceptes du Qorân et du rite mâlekite. Il s'agit en somme d'un appel, devant le marabout, des décisions de l''Orf, au nom des principes du chr'a. C'est encore fort curieux et à cet égard encore, le présent qânoûn mérite l'attention.

SOCIOLOGIE

Conditions d'habitation des Emigrants indigènes à Rabat [1]

PAR

R. BARON
PROFESSEUR AGRÉGÉ AU LYCÉE GOURAUD

Lieutenant HUOT
DE LA DIRECTION DES AFFAIRES INDIGÈNES DU MAROC

L. PAYE
CENSEUR DU COLLÈGE MUSULMAN DE RABAT

MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ÉCONOMIQUES ET STATISTIQUES DU MAROC

I

On sait la rapidité avec laquelle s'est accrue la population urbaine indigène au Maroc depuis l'établissement du Protectorat. Pour nous en tenir à des statistiques contrôlées, qu'il nous suffise de dire que, dans les centres érigés en municipalités, l'augmentation de la population indigène, entre les deux recensements de 1931 et 1936, atteint 185.000 âmes [2]. Rabat voit, par exemple,

---

(1) La présente étude a surtout porté sur les « bidonvilles » de Rabat. Elle sera complétée et précisée par une enquête consacrée aux médinas et aux lotissements extérieurs, sur lesquels nous n'apportons ici que des renseignements généraux.

(2) Cette augmentation est de 152.008 habitants pour la population musulmane (soit de 27,58 %), et de 33.039 habitants pour la population israélite (soit 38,52 %).

son peuplement s'accroître de 40 %, Fès de 35 %. Casablanca contient maintenant une population indigène de 142.000 musulmans. Dans d'autres villes comme Marrakech, la diminution enregistrée au dernier recensement apparaît infime et hors de proportion avec les gains de population réalisés par d'autres centres. C'est la preuve d'un afflux important et continu de ruraux venus des divers points du territoire.

Or la structure des villes n'avait pas été calculée pour recevoir ce flot de population. Casablanca n'avait été construite que pour contenir une douzaine de milliers d'indigènes, Kénitra (actuel Port-Lyautey), ne devait comprendre qu'une ville indigène de dimensions modestes... Ce déséquilibre s'est traduit de deux manières :

1° Tantôt les groupes de travailleurs marocains se sont enkystés dans les villes et ont constitué au milieu des quartiers européens des îlots surpeuplés et insalubres. C'est par exemple le cas des fameux « derbs » de Casablanca.

2° Tantôt, au contraire, ils se sont massés en dehors, formant ainsi ces agglomérations misérables et précaires appelées « bidonvilles ».

Les deux phénomènes ont d'ailleurs coexisté dans des villes comme Casablanca où le développement économique a été le plus rapide et où, d'autre part, il n'existait pas de médina ancienne et suffisamment vaste pour absorber les nouvelles populations. A Fès par contre, la médina et surtout Fès-Jedid ont pu accueillir les immigrants, encore que les conditions d'habitation fussent souvent bien précaires comme l'a montré une enquête menée en 1934 par la municipalité.

II

A Rabat, comme à Casablanca, le problème s'est posé avec ampleur pour les raisons suivantes :

1° A cause de l'aménagement d'un port et de la construction d'une luxueuse ville européenne, capitale administrative du Protectorat et résidence habituelle du Sultan.

2° A cause de l'incapacité pour les travailleurs et les employés indigènes venus de l'extérieur de trouver à se loger dans les deux médinas de Rabat et de Salé, déjà peuplées suffisamment. Sans doute un nombre important de petits ouvriers, de femmes de ménage, d'employés indigènes, de petits commerçants pauvres réussissent-ils à trouver un gîte à Salé ou dans la Casbah des Oudaïa, mais ils ne représentent dans la masse des travailleurs qu'un élément assez faible (1) et encore sont-ils écrasés par le poids du loyer qui atteint un minimum d'une quarantaine de francs par mois pour une petite pièce, ouverte souvent sur un patio commun à plusieurs familles.

Cette situation a déterminé :

1° L'aménagement en dehors des remparts, en 1917 et 1918 (2), du lotissement des habous et du quartier Akkari où sont construites des maisons souvent modestes, mais toutes bâties en pierres.

a) La première cité, construite par l'Administration des habous, entre l'avenue de Témara et l'avenue de la Victoire, au S.-O. de la ville, comporte environ deux cents maisons et abrite une population d'un millier de personnes. La plupart sont fonctionnaires, employés,

(1) Le dernier recensement indique pour ce quartier une population totale de 2.363 habitants, soit seulement 4 % de la population indigène de Rabat.

(2) La construction de quelques maisons remonte d'ailleurs aux premières années de la guerre.

chaouchs ; certains sont riches. Les loyers varient de 350 à 80 francs par mois et sont perçus par le Nadir des habous.

b) Le deuxième quartier, construit par des particuliers, dont Hassan el Akkari, compte environ 2.000 habitants, dont plus de 500 individus appartenant à des familles d'employés (mokhaznis, chaouchs, etc...). Le reste de la population est de condition très modeste, les loyers varient entre 20 et 120 francs par mois [1].

2° La formation de bidonvilles.

Encore laissons-nous de côté, comme ne méritant pas entièrement cette appellation :

a) Quelques groupements sans importance, à Salé près des abattoirs et des remparts ou à Rabat aux abords de Bab Rouah. Ce ne sont là que des abris provisoires pour quelques sans-travail, et ils ne constituent en rien une agglomération durable et susceptible d'une organisation économique.

b) Le quartier, pourtant vaste et peuplé, des Touarga qui abrite, sur le pourtour du « méchouar » du Sultan, les familles des soldats de la Garde Noire et des serviteurs du Palais. Les maisons y sont tantôt construites en pierres et pisé, tantôt (et c'est le cas le plus fréquent) en planches et en tôles. Ces baraques sont serrées les unes contre les autres, en bordure de sentiers non empierrés, dans des conditions d'hygiène défectueuses. Mais cet ensemble de constructions, groupées autour de la résidence impériale et englobées dans la ville européenne, ne comporte au point de vue économique, qu'une originalité relative. Il n'apparaît pas comme une formation spontanée ; presque tous les habitants sont des salariés du Sultan, ou des esclaves ; l'approvisionnement se fait au dehors ; une demi-douzaine de boutiques, un hammam,

(1) Une chambre s'y loue de 20 à 30 francs par mois, et une maison de trois à quatre pièces, de 70 à 120 francs.

d'ailleurs tout récents, constituent toute l'autonomie économique des Touarga.

Il n'en est pas de même des deux bidonvilles du douar Doum et du douar Debagh qui, nettement distincts de la ville, situés en dehors du périmètre municipal, possèdent un embryon d'organisation administrative et économique et apparaissent comme de grands corps parasitaires accrochés aux flancs de la ville de Rabat.

a) Le douar Debagh est situé près de la mer, à la lisière S.-O. du périmètre municipal. Ses baraques de vieilles planches et de tôles rouillées couvrent l'espace compris entre la route actuelle et l'ancienne piste de Casablanca. Il abrite une population de 8.231 habitants (chiffres officiels du recensement de 1936) [1].

b) Le douar Doum est situé à environ 3 kms au S.-E. de la ville, en bordure de la petite route qui se sépare, devant le camp d'aviation, de la route de Marchand, pour se diriger sur l'Oulja. La population atteint 3.121 habitants (chiffres officiels du recensement de 1936).

Ces deux grandes agglomérations méritent d'être étudiées à plus d'un titre :

1° C'est là que s'entasse la plus grande partie de la population de petits travailleurs indigènes de Rabat et que se sont installés la plupart des immigrants. Au reste, si l'on compare aux chiffres fournis par le dernier recensement pour la population musulmane de Rabat (30.425 habitants) [2], le total de 11.352 habitants relevé dans ces deux groupements extérieurs, le rapprochement prend une valeur significative [3].

(1) De l'aveu même de M. Brunet, chef des services municipaux de Rabat, qui a eu l'amabilité de nous communiquer ces chiffres, ce total de population apparaît comme bien inférieur à la réalité. Il faudrait compter au moins une douzaine de milliers d'habitants.

(2) En y comprenant la population des deux douars, c'est-à-dire, si on les laisse de côté, 38.073 habitants.

(3) Les bidonvilles abritent, on le voit, 22 % de la population indigène de Rabat.

2° Au point de vue administratif les deux douars échappent au contrôle direct de la municipalité. Situés en dehors du périmètre municipal, ils constituent, comme on le verra, de véritables agglomérations autonomes.

3° Du point de vue économique le douar Doum et le douar Debagh ont aussi une autonomie manifeste. Sans doute les habitants vivent-ils, pour la plupart, des gains réalisés à Rabat, mais l'argent récolté est dépensé aux douars, qui comportent en effet :

a) Une rue commerçante sur laquelle s'ouvrent de nombreuses boutiques (épiceries, boucheries, bric-à-brac, etc.).

b) Les éléments urbains indispensables : moulins, fours, bains, mosquées-msids. Le douar Debagh comporte même un quartier réservé à la prostitution et pendant tout un temps un caïd et son khalifat y jugeaient des affaires de conciliation et de police locale.

III

L'ordonnance générale de ces douars a été fixée par les autorités au moment de l'installation définitive.

Ils sont tous deux situés sur un terrain élevé, venté et sain. Le douar Debagh occupe une superficie d'une soixantaine d'hectares et s'allonge à peu de distance de la mer et dominant la route de Casablanca. Le douar Doum couvre une vingtaine d'hectares sur un mamelon orienté Ouest-Est, dominant l'oued Bou-Regreg et exposé à tous les vents.

D'autre part le tracé des rues a été effectué par les soins de la municipalité et du médecin qu'elle a délégué. Les rues sont orientées dans la direction Nord-Sud et suivent la pente du terrain, particulièrement sensible au douar Doum. Numérotées au douar Debagh, elles ne portent aucune indication au douar Doum. Ces rues, d'une largeur de 2 m. 50 à 3 m. au plus, ne sont pas empierrées et apparaissent souvent encombrées d'immondices et de détritus, surtout au douar Doum. Au douar Debagh les habitants ont l'ordre d'aller porter les poubelles à des emplacements déterminés, situés en bordure du bidonville ; une voiture municipale accompagnée de six ouvriers vient huit fois par jour enlever les tas. Dans le second bidonville, au contraire, le service de nettoyage est inexistant, et c'est tout au plus si on débarrasse les abords une fois par an. Il convient d'ailleurs de remarquer que dans l'un et l'autre, la rue centrale sur laquelle s'ouvrent les boutiques est suffisamment large et assez propre.

Cette différence entre les deux bidonvilles tient essentiellement à la distance où ils sont de Rabat et à la propriété du terrain sur lequel ils sont installés. Le douar Debagh est édifié sur un terrain appartenant partie aux habous [1], partie à des propriétaires privés, et il est situé à la limite même du périmètre municipal. Demain même, si les projets de la municipalité se réalisent, il sera inclus dans le périmètre municipal [2]. Le douar Doum est plus éloigné et occupe un terrain privé appartenant au pacha de Rabat, qui perçoit lui-même le loyer des parcelles et organise la vie du douar sans aucun contrôle ni de la ville, ni des autorités civiles de Rabat-banlieue.

Quant aux constructions elles-mêmes, elles se caractérisent par la coexistence de trois types d'habitations

— des baraques.
— des tentes.
— des nouala.

(1) Qui y possèdent 23 ha.

(2) Délibération de la commission municipale de Rabat en date du 1[illegible] décembre [illegible].

A) Les baraques constituent l'immense majorité (700 ou 800 baraques au douar Doum) ; la presque totalité (environ 3.000 baraques) au douar Debagh. Elles sont de deux sortes :

— les baraques utilisées uniquement pour le logement;
— les baraques servant d'échoppes.

a) Les premières sont situées aux différents points des douars. Elles sont entourées en général d'un enclos de matériaux disparates (planches de caisses, débris de lits, tôles rouillées provenant de bidons d'huile ou de bidons d'essence). Des plantes grimpantes ou des lattis de roseaux empêchent les passants de voir à l'intérieur. Cette protection est souvent renforcée, en ce qui concerne les Berbères, par des haies d'épines, ou des ricins qui dominent les baraques. Chaque parcelle couvre une superficie variant entre 50 et 100 mètres carrés au douar Doum et 50 et 200 mètres au douar Debagh. La baraque est adossée à l'un des côtés de l'enclos. Le plus souvent elle ne comprend qu'une seule pièce de 2 m. 50 sur 5 m. en moyenne. Parfois elle se double ou se triple quand la place le permet. Les pièces supplémentaires sont louées à de nouveaux arrivants et naturellement la spéculation intervient : les loyers pour une chambre nue et misérable peuvent ainsi atteindre 15 ou 20 francs par mois. La construction de la baraque est uniforme : une faible charpente soutient un toit en carène composé de vieilles planches recouvertes de tôles ou de toiles goudronnées fixées par quelques lattes. Les murs sont formés en général d'une seule épaisseur de planchettes non jointes et qui ne comportent que très rarement des couvre-joints. Deux fenêtres de petites dimensions, sans vitres le plus souvent, garnies de volets de bois, éclairent parfois la pièce ; fréquemment même l'éclairage ne vient que de la porte, qu'il faut laisser constamment ouverte. L'ensemble est toujours misérable au douar Doum ; au douar Debagh, par contre, nous avons vu quelques baraques à parois doubles munies de couvre-joints et de fenêtres vitrées.

b) Les échoppes, à la différence des autres baraques, sont localisées le long de la rue commerçante des douars : au douar Debagh les commerçants se groupent même suivant un ordre qui rappelle en gros celui des souqs urbains : souq des bouchers, souq des marchands de légumes, souq des potiers, etc. Les boutiques sont construites avec les mêmes matériaux que les autres baraques, mais les planches sont plus épaisses, mieux assemblées ; il s'agit de mettre les marchandises à l'abri des voleurs. La toiture, de même, est faite souvent de solides tôles ondulées. Les baraques se composent essentiellement, en dépit des différences qui les séparent :

— d'une sorte d'auvent, abritant quelques caisses vides, où s'assoient les clients et les curieux pour deviser.

— d'une boutique garnie, sur le devant, d'un comptoir grossier, et tapissée de marchandises diverses. Aux murs, une main de fatma peinte en rouge ou en noir, quelques photographies de journaux, quelques cartes postales piquées dans le bois ;

— en général le boutiquier couche dans une sorte de petit réduit ménagé à l'arrière et où il pénètre par un trou de 0 m. 75 à 1 m. de hauteur ; parfois il dispose d'une petite pièce sur le côté de l'échoppe ; souvent aussi il s'étend derrière le comptoir, sur le sol de terre battue.

Ces deux sortes de baraques acquittent naturellement des loyers différents et les prix de construction varient d'une catégorie à l'autre.

1° Au point de vue du loyer, il faut remarquer d'abord que toutes les baraques sont grevées d'une taxe mensuelle (arḍiya) perçue par le propriétaire du sol. Cette taxe s'élève :

a) Au douar Debagh à six francs par pièce dont cinq francs pour l'occupation du sol et 1 franc qui constitue

une sorte d'impôt supplémentaire légitimé par l'installation d'un poste de police de huit assès, l'enlèvement des poubelles et l'entretien de la seguia centrale, l'Aïn Attig, par deux ouvriers municipaux. Les baraques utilisées comme boutiques paient une taxe municipale de deux francs cinquante et une arḍiya de dix à vingt francs. Ces taxes sont perçues par un collecteur d'impôts de la municipalité et la partie qui revient au propriétaire du sol (ḥabous et particuliers) lui est ensuite reversée.

b) Au douar Doum, elles sont perçues par un employé du pacha, celui-ci étant propriétaire du terrain. Le montant est de neuf francs pour une habitation, quel que soit le nombre de pièces, et de dix-huit francs pour les boutiques (exception faite de quelques minuscules réduits de vente qui acquittent seulement une taxe mensuelle de cinq francs). A noter que le pacha ne se montre pas inhumain dans la perception de ces taxes, qui lui rapportent d'ailleurs des mensualités imposantes. Il accorde automatiquement des exemptions :

— aux gens qu'il emploie ,
— aux sans-travail, aux aveugles, aux infirmes ;
— aux vieillards et aux veuves chargées de famille ;
— aux chorfa.

Cette taxe est la seule redevance due par les travailleurs qui sont propriétaires de leur baraque. Mais beaucoup ne sont que locataires et la baraque appartient à un indigène qui a trouvé là un placement pour ses capitaux. Le loyer atteint alors une vingtaine de francs par mois au douar Doum et une douzaine de francs par pièce au douar Debagh. La taxe d'arḍiya est acquittée par le propriétaire qui la distrait du prix du loyer.

2° Le prix de la construction fait ressortir l'importance du placement ainsi réalisé. Une baraque revient à 75 frs, 100 frs ou 125 frs quand on la construit soi-même ; à 150 ou 200 francs quand on loue le service de

menuisiers spécialisés (il en existait deux au douar Doum et il en reste encore un au douar Debagh). Exception faite de quelques baraques du douar Debagh qui ont coûté 300 ou 400 frs, chaque construction revient en moyenne à 150 frs. On s'aperçoit alors que cette faible mise de fonds rapporte, au douar Doum par exemple, 20 frs — 10 frs = 10 frs par mois, soit 120 frs par an, c'est-à-dire 90 %. Déduction faite des loyers impayés et de l'entretien de la baraque, il reste une jolie marge. Et beaucoup de chaouchs, de mokhaznis, de soldats ont trouvé là une occasion unique de faire fructifier leurs économies. Les boutiques donnent lieu aux mêmes opérations financières ; le prix de construction varie entre 200 et 400 francs au douar Doum, entre 200 et 600 francs au douar Debagh.

B) Les tentes sont en très petit nombre (une vingtaine) au douar Debagh, et nettement localisées à la bordure Sud des constructions. Elles sont plus nombreuses (une centaine) au douar Doum et sont pour la plupart habitées par des Aït Oussa, tribu originaire de l'Extrême Sud. Plantées sans ordre apparent, à la différence des baraques, entourées de haies épineuses, occupant un emplacement nivelé et battu au préalable, elles se distinguent cependant par les traits suivants :

1° Beaucoup sont de dimensions très petites et faites uniquement de toiles d'emballage et de toiles de sacs cousues ensemble : le soleil, la pluie filtrent facilement et lors des grosses averses les occupants sont obligés de changer fréquemment de place à l'intérieur de la tente.

2° Il existe des tentes qui montrent à la fois des bandes de chiffons et des flij (bandes de tissu de poils de chèvre d'une largeur de quarante à soixante centimètres et qui font la longueur de la tente). D'autres sont enfin composées uniquement de flij : ce sont les belles tentes.

Naturellement, le prix varie suivant la qualité. Il est

à remarquer que les Aït Oussa n'ont pas apporté ces tentes de leur pays, mais les ont construites ici avec des matériaux achetés sur place. Les vieux chiffons et les sacs sont achetés aux souqs de la médina et la construction d'une tente ainsi composée ne dépasse pas 20 à 30 francs. Les autres sont construites patiemment par les femmes qui ajoutent chaque année aux flij, quand elles le peuvent, une bande nouvelle qu'elles ont tissée. Le poil de chèvre est acheté au fondouq el jeld ou aux tanneries à raison de 1 fr. 50 à 2 frs le kg. Or il faut 10 kgs de poil pour tisser un flij et 10 ou 12 flij pour construire une tente complète, qui revient ainsi à environ 200 frs. Chaque tente paie enfin une taxe mensuelle de cinq francs.

A côté de ces tentes permanentes [1], il existe, dans la rue commerçante des douars, d'autres tentes plus simples, faciles à démonter et à transporter, qui abritent des marchands de légumes et de charbon, des coiffeurs, des savetiers, etc. Ces tentes faites uniquement pour abriter le commerçant et son étalage de la pluie et du soleil — mais dans lesquelles cependant certains passent la nuit — sont alignées au milieu de la rue marchande, laissant un passage de 2 m. 50 à 3 m. de chaque côté.

C) Les noualas ne se trouvent qu'au douar Doum, groupées en désordre, au nombre d'une centaine, dans la partie S.-O. du douar. Elles sont en général entourées d'une haie épineuse et ne comprennent guère qu'un seul type. La seule différence qui les sépare est une différence de dimensions et surtout de soins apportés à la construction: certaines par exemple constituent un cône irrégulier,

(1) Toutefois, en été, par suite du départ de nombreux Aït-Oussa qui se louent pour faire la moisson dans les environs, beaucoup de ces tentes sont défaites et grossièrement arrimées sur des piquets plantés dans le sol, en attendant le retour de l'occupant.

d'autres au contraire sont harmonieuses de proportions. Elles sont édifiées de la façon suivante :

1° Une armature de roseaux entrelacés, s'élevant jusqu'à une hauteur de 2 m. maçonnée à l'intérieur par de la terre rouge (hamri). Le tout est maintenu par des ficelles de doum. Ces roseaux sont achetés près de la porte des Zaers au prix de 10 frs le cent.

2° Un revêtement et un toit conique en paille. Il faut cinq ou six charges d'âne (chebka) de paille pour le revêtement. Chaque charge vaut 1 fr. 50. Une nouala de type rudimentaire revient ainsi à 35 ou 40 frs. Une journée suffit pour la bâtir. Une ouverture de 0 m. 80 sur 0 m. 60, souvent fermée par une plaque de tôle fixée à un morceau de bois, qui pivote dans une vieille casserole enfoncée en terre, permet d'entrer. L'intérieur est tout enfumé par la suie de la lampe à carbure et par le kanoun qui est planté en terre à l'entrée. La taxe mensuelle acquittée par les habitants des noualas est de cinq francs, comme celle qui est fixée pour les tentes.

La description de ces types d'habitations suscite quelques réflexions :

1° La baraque est l'habitation propre au bidonville et adaptée aux conditions de l'existence urbaine des travailleurs. Au douar Debagh, les baraques ne coexistent qu'avec un nombre infime de tentes nettement localisées; au douar Doum, elles forment la grande majorité. La meilleure preuve de cette adaptation est fournie par le nombre de placements d'argent qu'elles permettent, alors que tentes et noualas appartiennent toutes à ceux qui les occupent et ne donnent lieu à la perception d'aucun loyer (exception faite de la redevance mensuelle due au propriétaire du sol).

2° Mais la baraque n'a pas supprimé complètement la tente ni la nouala. Il est intéressant de constater la fidé-

lité des Aït Oussa à leur tente (1) ; par contre les gens qui habitent les noualas appartiennent en majeure partie à des populations qui logent en général (chez elles) dans des maisons. Leur pauvreté les oblige ici à se contenter de noualas (1).

3° On constate d'ailleurs une certaine fusion des différents modes d'habitation qui se manifeste tantôt par l'adjonction à une tente d'un appentis en forme de baraque, tantôt par la réunion d'un morceau de tente à une nouala.

4° Ce qu'il faut surtout remarquer c'est l'art avec lequel ces pauvres hères ont utilisé le terrain qu'ils occupent. Les Aït Oussa du douar Doum ont ménagé près de leur tente de petits jardins enclos et couverts de grillages, où ils cultivent un peu de menthe, quelques fleurs, quelques légumes. Parfois ces petits nids de verdure ne mesurent que deux mètres carrés ; ils ne dépassent jamais une quinzaine de mètres carrés. Au douar Debagh nous avons même vu, dans un enclos d'une centaine de mètres carrés attenant à une baraque, un petit jardin de 50 mètres carrés contenant trois ruches, et, à côté, une basse-cour où s'ébattaient des poules, des canards et des oies, et une minuscule étable où trouvait place un veau.

5° Cependant, en dépit des différences d'habitation et des différences d'origine, le mobilier est partout le même, et partout aussi pauvre. Sur le sol de terre battue, une natte, un grabat de bois sans matelas, quelques étoffes en guise de couvertures, un plateau pour le thé, un coffre à vêtements, une ou deux jarres, quelques verres. La cuisine est faite sur un kanoun de terre ; l'éclairage est assuré par une lampe à carbure de modèle primitif, appelée karbūn, fabriquée par des juifs de la médina avec de vieilles boîtes d'huile ou de conserves ; ces lampes sont achetées dans les épiceries des douars de 1 fr. 25 à 2 frs. Aucun moyen de chauffage autre que le kanoun.

(1) Ce sont d'ailleurs des nomades venus de l'extrême-sud marocain. Pourtant beaucoup d'entre eux sont fixés au douar Doum depuis une vingtaine d'années.

(2) Il existe à côté de certaines baraques ou de certaines noualas, de petits hammams individuels, construits en pisé et chaux. Un homme peut s'y recroqueviller.

Toutefois beaucoup de familles ont conservé, surtout au douar Doum, l'usage d'un moulin primitif (rḥa) composé de deux pierres meules superposées, d'une quarantaine de centimètres de diamètre. Un grand nombre d'habitations sont garnies aussi d'une natte de jonc fin de trois mètres environ sur un mètre cinquante, que certaines vieilles femmes sont constamment occupées à tisser, et qu'elles vendent, après un travail assidu de près d'un mois, au prix de vingt ou vingt-cinq francs. Enfin, au douar Debagh, il nous a été donné de constater parfois, bien rarement d'ailleurs, une certaine aisance qui se marquait par la présence d'un matelas, de couvertures convenables, de vitres à la fenêtre, et même par un souci d'embellir l'intérieur de la misérable baraque par des moyens de fortune (en collant par exemple aux murs des morceaux de papier peint ramassés dans des poubelles ou achetés un peu partout).

IV

Si l'on examine enfin les caractères urbains des bidonvilles, on se rend compte de l'autonomie et de l'originalité de ces agglomérations de travailleurs.

A) Administrativement, la tutelle des autorités est très faible.

Elle s'est exercée dans le choix du terrain. Le douar Debagh a été fixé à son emplacement actuel en 1927, par

les soins de la municipalité. Groupé jadis au quartier actuel des Orangers, à proximité immédiate et au S.-O. de la ville, il a dû être transféré à cause d'une grave épidémie qui a nécessité le déplacement des habitants et la destruction d'un grand nombre d'habitations. Le douar Doum, de son côté, après trois transferts successifs, a été établi à son emplacement actuel en 1931.

Le tracé des rues dans les deux douars, l'entretien de l'Aïn Attig au douar Debagh, et le forage de cinq puits au douar Doum ont été effectués par les soins ou sur les indications des autorités municipales.

La vaccination annuelle, la surveillance médicale des habitants sont communes, malgré des différences très sensibles, au douar Doum et au douar Debagh. La constatation des décès est faite par un docteur aux deux douars ; il arrive qu'au douar Doum un infirmier, paraît-il, en soit chargé. L'enlèvement des morts est fait par une voiture municipale et l'inhumation a lieu au cimetière de Chella.

Enfin, l'enlèvement des ordures, l'entretien d'un poste de police de huit assès sous les ordres d'un agent de police français sont, nous l'avons vu, assurés par la municipalité au douar Debagh. Rien de tout cela n'est prévu, par contre, au douar Doum.

En somme le douar Debagh donne un exemple d'administration municipale lointaine et camouflée ; le douar Doum, au contraire, constitue une agglomération pratiquement indépendante de la ville du point de vue administratif.

B) Cette caractéristique des deux douars est marquée très nettement dans leur structure interne.

1° Ils sont divisés en quartiers, habités en général par des gens de la même tribu qui se sont réunis là et ont repris dans le cadre du bidonville l'existence commune menée dans leur tribu. Nous avons même constaté au

douar Doum la reconstitution de certaines fractions de tribus berbères, ce qui montre la persistance des coutumes et des structures tribales à l'intérieur du bidonville, en dépit du contact de la ville et de l'éloignement du pays natal (1).

a) Au douar Debagh il existe en particulier, de l'Est à l'Ouest :

Un quartier de Sahraoua,
— d'Ouled Yahia,
— de Doukkala,
— de Rehamna,
— d'Oudaïa, etc.

b) Au douar Doum, la localisation est encore plus nette. Les quartiers (qabila) se succèdent, de l'Ouest à l'Est, dans l'ordre suivant :

Douar el Askar	160 baraques environ.
Aït Oussa	Une centaine de tentes.
Douar Chaouf	80 baraques environ, 100 noualas environ.
Douar Khcha	100 baraques environ.
Douar El Akhsass	50 —
Douar des Id Brahim	50 —
Aït Ali et Aït Ba Amrane	50 —
Aït Ahmed	150 —
Espagnol (2)	150 —

Il convient de remarquer d'ailleurs que dans certains quartiers l'unité tribale n'est pas absolue, par exemple au douar espagnol, qui est composé d'un ramassis de populations diverses, venues de régions différentes. Il en est de même fréquemment au douar Debagh.

(1) Il convient de remarquer qu'il y a fréquemment une spécialisation par tribus en ce qui concerne les métiers exercés.

(2) Ce douar est ainsi nommé parce que ses habitants actuels occupaient, à l'ancien emplacement du bidonville, un terrain bordé de maisons où logeaient des Espagnols.

Cette spécialisation se marque administrativement par l'existence de moqaddems chargés de la surveillance d'un quartier, et celle de mosquées-msids construites et entretenues collectivement par les gens de la tribu.

a) Les moqaddems n'ont d'ailleurs aucun caractère officiel. Au douar Doum, ils sont les représentants du pacha auquel ils signalent les contestations qui se manifestent chez leurs administrés. Ils bénéficient ainsi de quelques avantages :

— Exemption de l'arḍiya,
— Quelques dons en nature (nourriture et parfois vêtements),
— Pour certains un faible traitement mensuel (le plus favorisé gagne, au douar Doum, 75 francs par mois).

b) Les mosquées-msids sont des baraques construites sur le même modèle que les autres. Elles sont édifiées dans chaque groupement aux frais des contribules et avec leur aide. Un taleb, nommé par les représentants des qabîla (et, si les habitants ont conservé leurs fractions tribales, par les représentants des fractions) y enseigne le Coran aux enfants. L'entretien de ce taleb incombe aux habitants du quartier : en général chaque famille lui donne 1 fr. 50 par mois (ce qui constitue pour le taleb des mensualités variant entre 40 et 60 francs), et l'invite à tour de rôle à partager son maigre repas. Il y aurait d'ailleurs des détails curieux à fournir sur la vie de ces tolba et sur les relations des habitants avec les chorfa de leur pays.

On voit par là le caractère traditionnel et à base ethnique de cette organisation. Il faut remarquer à ce sujet :

a) Que la spécialisation tribale est moins nette au douar Debagh qu'au douar Doum, à cause, semble-t-il, de la moindre proportion de Berbères qu'il renferme. Au

douar Doum, les 4/5 de la population sont chleuhs : au douar Debagh, la moitié seulement.

b) Que ces cadres présentent à la fois une rigidité et une souplesse suffisantes. Au douar Doum, où la vie des habitants est plus nettement qu'au douar Debagh calquée sur ces modèles traditionnels, la police n'a guère à intervenir et les vols sont pour ainsi dire inexistants. Au douar Debagh les rixes sont plus fréquentes et les rafles y sont fructueuses. Il est intéressant, malgré tout, et même étonnant, de voir que l'ordre n'est pas troublé dans ces grosses agglomérations de près de 9.000 et de plus de 3.000 habitants, malgré la faiblesse des moyens de police utilisés.

2° En dehors de cette division en quartiers, une unité très nette apparaît dans chaque bidonville, à cause de l'organisation économique nécessitée par la vie de ces groupements importants de travailleurs. Cette unité se manifeste d'abord par le grand nombre des commerces et industries exercés dans les douars ; elle s'accentue aussi du fait de leur localisation dans la grande rue centrale du bidonville et — surtout au douar Debagh — de leur groupement en souqs le long de cette rue.

a) En ce qui concerne les divers commerces, on relève surtout :

— les épiceries, où l'on vend d'ailleurs les marchandises les plus différentes (épicerie, cotonnades, babouches, carbure de calcium destiné aux quinquets, ustensiles de cuisine, etc.). Il existe au douar Doum 33 épiceries tenues par des chleuhs. Les mises de fonds, d'ailleurs très pauvres, varient entre 150 et 1.000 francs.

— les boucheries. Il en existe une vingtaine au douar Debagh et cinq au douar Doum, ces dernières extrêmement misérables et procurant des gains variant entre deux et trois francs par jour.

— les marchands de légumes vendent en même temps

du charbon, et s'installent sous des tentes provisoires dans la rue centrale.

— les marchands de poteries, etc...

b) Les petits métiers sont nombreux : au douar Doum nous relevons trois coiffeurs, dont un fait le dentiste, trois cordonniers-savetiers, trois loueurs et réparateurs de bicyclettes, trois menuisiers, etc...

c) Enfin les bidonvilles possèdent les éléments indispensables de toute agglomération urbaine musulmane :

— des moulins (mus par un moteur à explosion) au nombre de six au douar Debagh et de un au douar Doum.

— des fours pour la cuisson du pain : six au douar Debagh, un au douar Doum.

— des bains, un dans chacun des bidonvilles.

d) L'approvisionnement des douars fournit la matière d'un trafic qui, pour n'être pas considérable, n'en est pas moins incessant :

— des camions apportent aux épiciers les marchandises nécessaires à leur vente. Elles sont fournies par des commerçants de la médina.

— des âniers, au nombre d'une dizaine, font chaque jour huit ou dix tournées entre une source, située en bordure du Bou-Regreg, et le douar Doum pour apporter de l'eau potable, celle des puits n'étant pas bonne.

— des ruraux venus de la région avoisinante véhiculent sur des ânes ou des chameaux des charges de bois, de brindilles de doum utilisées pour le four et pour la cuisine des habitants.

Il faut remarquer d'ailleurs que cet approvisionnement au douar, dont nous ne donnons ici qu'un aperçu extrêmement succinct, est très onéreux (1). Des exemples

(1) C'est la raison pour laquelle beaucoup de travailleurs occupés à Rabat, font le marché en ville avant de quitter leur chantier et évitent ainsi de s'approvisionner au douar où ils trouvent des conditions moins avantageuses.

précis que nous ne pouvons citer dans cette communication prouveraient que la vie dans un bidonville est extrêmement chère et qu'une spéculation revêtant les formes les plus multiples et les plus oppressives s'exerce aux dépens de ces malheureux. L'examen détaillé de la condition des travailleurs, de leurs gains et de leurs salaires, de la proportion de chômeurs, etc., donnerait enfin les résultats les plus troublants. Nous avons volontairement écarté aujourd'hui cette question, qui nous entraînerait très loin, mais dont l'examen serait pourtant nécessaire à qui voudrait comprendre véritablement l'aspect profond et le caractère maintenant anormal des bidonvilles de Rabat (1).

V

CONCLUSIONS

Cet examen des conditions d'habitation des travailleurs indigènes de Rabat, que nous nous sommes efforcés d'abréger le plus possible, nous amène ainsi à conclure d'un point de vue social plus que sociologique.

Les bidonvilles de Rabat ne sont pas seulement, en effet, des agglomérations curieuses pour le sociologue, l'économiste ou même le simple amateur de pittoresque ou de réalisme. Ils posent un problème social complexe et délicat : celui des conditions de vie et d'habitation des émigrants indigènes dans les centres urbains.

Ces agglomérations misérables ne sauraient en constituer la solution unique et définitive. Même si l'on ne

(1) Cet examen a été fait pour le douar Doum, et les résultats en ont été publiés dans le « Bulletin Economique du Maroc » de juillet 1936 (« *Condition économique et niveaux de vie des travailleurs indigènes au douar Doum* », par Baron, Huot et Paye).

tient pas compte des considérations d'humanité, elles présentent de multiples inconvénients : le contraste entre le confort de nos demeures (où les habitants des douars extérieurs pénètrent journellement comme domestiques, porteurs, marchands ambulants, etc...) et la misère qui les accable ne peut manquer, malgré la différence qui les sépare de nous, de leur inspirer quelque amertume. Cette inévitable promiscuité peut d'ailleurs être préjudiciable aux Européens mêmes (pullulement des mendiants plus ou moins professionnels, chapardages, mise à mal des poulaillers et surtout risques sanitaires permanents).

L'Administration s'en est émue. Elle tente de créer à Casablanca, Rabat, Port-Lyautey, de nouvelles médinas plus spacieuses et plus saines. Et surtout pour coordonner les initiatives locales, elle a établi un vaste plan tendant à faire disparaître au moins partiellement — dans la mesure des crédits alloués et de la solvabilité des locataires éventuels — les baraques actuelles par des constructions « en dur » [1]. C'est ainsi que pour Rabat est prévu un crédit de trois millions destiné à l'aménagement du douar Debagh (voirie, eau potable, éclairage) et à la construction de logements. Ce plan, si intéressant qu'il soit, ne peut avoir, semble-t-il, que des résultats limités, au moins pour Rabat.

1° Il laisse de côté le douar Doum.

2° Il prévoit, paraît-il, des prix de location relativement élevés (de 15 à 35 francs par mois). Or, le standard de vie de l'immense majorité des travailleurs étant excessivement bas et variant (exception faite, d'une part des nombreux chômeurs, et d'autre part des chaouchs, soldats, mokhaznis, etc.) de 1 fr. 50 à 5 francs par journée de travail, une minorité de gens aisés pourra seule bénéficier de logements neufs et convenables.

---

(1) Nous tenons ces renseignements de l'amabilité de M. Durand, chef du service des municipalités.

Que faire pour les autres ? Car manifestement le nombre des habitants des bidonvilles de Rabat dépasse de beaucoup les possibilités de travail que la ville pourrait maintenant fournir : Il ne saurait être question de les refouler brutalement et systématiquement dans leurs tribus d'origine. La plupart sont depuis trop longtemps déracinés et éloignés du travail de la terre ; il n'est pas si sûr qu'ils pourraient se réadapter et surtout trouver de quoi vivre. Ce serait un simple déplacement de la misère. Il faudrait d'abord procéder à une enquête sérieuse et détaillée sur leur origine, la date et la cause de leur migration, leurs moyens d'existence et leurs conditions actuelles de vie. Cette enquête permettrait de faire un tri, et l'on pourrait ensuite, après entente avec les autorités de contrôle et les officiers des Affaires Indigènes, étudier la possibilité de réinstaller de façon satisfaisante dans leur bled les non-adaptés : émigrés récents, chômeurs ou demi-chômeurs, gens n'ayant pas d'occupation régulière, etc.

C'est là une œuvre délicate et de longue haleine, susceptible de réduire les bidonvilles, sinon de les faire disparaître. On pourrait, en attendant, améliorer ceux-ci par une série de mesures de détail.

1° Réduction massive des taux de location (qui manifestement ne sont pas en rapport avec les ressources des habitants) et mise à la disposition des plus pauvres, d'emplacements gratuits. Contrôle sévère des locations de baraques qui trop souvent donnent lieu à une véritable exploitation et, au besoin, pour stimuler la concurrence, création de baraques standardisées à bas prix. Réduction des impôts et exonération pour les miséreux.

2° Mesures administratives : prise en charge de tous les douars extérieurs par les municipalités. Aménagement des douars et de leurs abords (empierrement des rues principales, enlèvement journalier des ordures

adduction d'eau potable et installation de fontaines publiques, éclairage, moyens de transports pour les travailleurs occupés à la ville).

3° Mesures sanitaires et d'assistance : installation d'une salle de consultation, passage à domicile d'infirmiers ou infirmières chargés de dépister la maladie ; distribution de vêtements et d'aliments aux plus nécessiteux.

Sans doute, la plupart de ces mesures sont onéreuses, mais si l'on se place uniquement sur le plan de la rentabilité, on se condamne à conserver immuable un état de choses qui dure déjà depuis trop longtemps ; et tôt ou tard, par suite de la misère croissante, il faudra faire œuvre d'assistance désintéressée et humaine (1).

(1) Ces conclusions, écrites en avril 1936, ne correspondent plus exactement à la réalité et ont besoin d'une mise au point. Depuis cette date les questions sociales semblent être passées au premier plan et le problème des bidonvilles est enfin sorti de la période théorique pour entrer dans celle des réalisations. D'importantes décisions ont été prises : l'Administration envisage la disparition totale des baraques, tentes et noualas et leur remplacement par des logements en pierres, modestes, mais sains. Toutefois, les crédits sont limités et la cadence des travaux sera lente. C'est ainsi que dans le programme de grands travaux, qui sera réalisé sur fonds d'emprunt, on n'affecte à l'habitat indigène qu'une somme de 4.500.000 frs, tandis que les chemins de fer se voient attribuer 167.950.000 frs et les ports 269.100.000 frs. A Casablanca, on ne prévoit à l'heure actuelle que la construction de 800 logements, alors que 80.000 indigènes se tassent dans les bidonvilles et les « derbs » ; à Rabat, par contre, le crédit alloué par la Municipalité est relativement plus élevé et permettra d'édifier 900 logements pouvant abriter de 3.000 à 4.000 personnes. Ajoutons que le douar Debagh a été englobé dans le périmètre municipal en mai dernier et qu'une première tranche de travaux a été mise en train : on a déjà tracé de nouvelles rues et entrepris l'exécution d'un réseau d'égouts. Le quartier réservé a été séparé du reste du douar et installé en bordure dans deux grandes baraques en planches ; un petit dispensaire a été construit et des consultations y sont données régulièrement depuis trois mois ; enfin une baraque a été aménagée pour la distribution de pain et de soupe aux miséreux. Mais les habitants du douar Doum, moins favorisés, attendent encore qu'on veuille bien se préoccuper de leur sort, qui demeure aussi précaire.

Aspects du Contrat pastoral à Sidi-Aïssa

PAR

J. BERQUE

CONTRÔLEUR CIVIL SUPPLÉANT
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

1. — Convions, au seuil de cette étude, Sidi Aïssa, le patriarche du Hodna, grand inventeur de sources et de médecines, tel qu'une pieuse imagerie, encore vivace, le profile. C'est le vieillard guérisseur, aimé des pâtres et des bêtes. A aucun moment il ne faudra oublier son visage : car il est le maître des pasteurs du Hodna. Et certes, dans leurs plus humbles gestes, survit encore un peu de cette chaleur légendaire. On y retrouve un sémitisme ancien, biblique. C'est toujours un peu Jacob chez Laban. Et l'Envoyé n'a-t-il pas dit : « Il n'est aucun des prophètes de Dieu qui n'ait gardé les moutons ».

Il faut pourtant poser que les contrats d'élevage ne sont ici, ni très anciens, ni d'une vraie richesse sociologique. En soi, ils se situent à un instant relativement avancé de l'évolution. Ils marquent la dégénérescence de la famille patriarcale nomade qui ne peut plus ni suivre elle-même le troupeau, ni suffire à ses multiples néces-

sités grâce au faisceau des clientèles archaïques ou des liens de sang. Le fait a déjà été reconnu par MM. Augustin Bernard (1) et Milliot (2). Le berger n'est dès lors qu'un résidu, une échappatoire sociale : esclave, et jalousement voulu tel, en dépit de toutes les forces évolutives qui feront invinciblement marcher son type soit vers le salariat, soit vers l'association.

L'exemple de Sidi-Aïssa prend sa place à un moment donné de cette lutte entre les puissances conservatrices de la société nomade patriarcale et la loi moderne de division du travail.

2. — L'embauche se fait selon les douars, soit au seuil de l'automne (3), soit au seuil du printemps (4). Dates fixes, émanant, pour une grosse part, des conditionnements économiques, mais où entre aussi une certaine option de groupes : ne marquent-elles pas le début et la fin de la période qui, pour la Berbérie entière, semble correspondre, non seulement à la *saison* des travaux agricoles, mais à la saison laïque, de vie dispersée, alternant avec celle des fêtes et des réunions (5).

3. — C'est toujours une famille, bien plutôt qu'un individu qui s'embauche. L'isolé n'est ici qu'un aberrant, être fragmentaire qui, de ce fait, consentira, sans sourciller, à ne toucher qu'une fraction de « salaire ». Cela procède d'ailleurs de nécessités économiques : nombre de travaux de bergers sont, en effet, selon une démarcation familière à la société maughrébine, étiquetés travaux de femmes : la traite, la confection du beurre. De plus il faudra assurer, par un jeune frère par exemple, la garde

(1) *Evolution du Nomadisme*, pp. 107-244. *L'Algérie*, p. 394.
(2) *L'association agricole*, p. 175.
(3) Adaoura, Guetia, etc...
(4) Sidi Hadjerès, Selamate, etc...
(5) On sait l'importance sociologique de cette notion de *saison*. Cf. Mauss, *Année Sociologique*, [illegible] Etude sur les sociétés eskimos. — Gernet, *Le Génie grec dans la religion*, p. [illegible]

des brebis laitières, des nouveau-nés plus tendres à la fatigue, et le ravitaillement de la tente isolée en transhumance.

Tant s'en faut dans ces conditions que le célibat soit possible, ni surtout requis. Cette opinion (1) repose sur une étymologie, à notre sens erronée, et, en tout cas, démentie par les faits, du verbe اعزب a'zeb « transhumer ».

La qualité de paterfamilias fait, en effet, partie du type du berger complet. Dans certaines coutumes marocaines, il doit même répudier son épouse en cas de stérilité. A Sidi-Aïssa, il a droit à une prime en argent à la naissance de chacun de ses enfants, prime dont le sens de magie analogique n'est certainement pas aboli.

Il y a là une véritable nécessité, dont on ne peut rendre compte qu'en replongeant dans l'ambiance originelle du contrat de gardiennage. Le berger, c'est un substitut, un succédané du maître. Même aujourd'hui, même en Algérie, maçonnée de droit français, sa responsabilité totalitaire, jurant avec sa subordination étroite, le prouve : les rites de la convention, si convention il y eut jamais, durent avoir pour mission de transmettre, du maître au pâtre, et dans la mesure du possible, les puissances magiques de la propriété. Les analyses profondes d'Huvelin ont bien dégagé ce lien entre la magie et le droit individuel (2).

Le berger doit donc posséder, outre son intégrité sociale, certaines « aptitudes » magico-religieuses. A preuve le vocabulaire, la renommée commune qui marquent à son endroit une grosse contradiction : à certains égards, il est le simple, le bonhomme inoffensif et sincère. Par d'autres côtés, le dangereux solitaire qui soliloque avec les bêtes, connaît les étoiles et les philtres, tout mêlé à la vie redoutable de la steppe, à la mysté-

(1) Berger-Vachon : *Revue Algérienne*, oct.-nov. 1931, p. 204.
(2) *Année Sociologique*, X.

rieuse venue de la laine et des jeunes êtres. Ambivalence caractéristique.

On le croit jeteur de sort. Mais n'a-t-on pas exigé de lui certaines techniques magiciennes : celle des soins en cas de maladie, celle de la prise d'augures ou فأل (f'al), de la fécondité, et surtout celle de l'adoption des agneaux. Celle-ci mérite un développement.

C'est l'art du روام : rawwâm. Une brebis est morte. Les agneaux vont périr. Il les amène à une vache laitière. Avec un phallus d'alfa, qu'il enfonce dans la vulve de la vache, il badigeonne le dot des intrus. Puis, il siffle les chiens, cercle hurlant et famélique. L'odeur reconnue et l'instinct de protection reconstituent, dit-on, le sentiment maternel. La vache a adopté les agneaux. D'où le proverbe الروام يصفر للكلاب : er rawwâm içeffer lel klâb : « le rawwâm escroque les chiens » qui escomptaient le cadavre des agneaux morts de faim. Et le rawwâm devient au figuré, l'ami sincère qui, ouvrant les yeux à un grand, déçoit sa cour famélique de flatteurs.

4. — On mesure dès lors toute l'importance spécifique des rites qui devront conférer à un individu, d'ailleurs élu, une partie des forces mystiques de la propriété et aussi les puissances magico-techniques de son *état.*

Il en reste très peu à Sidi-Aïssa :

Un engagement oral, donc violemment coutumier, un comput solennel *devant la djemaâ.* Et bien plus qu'un mécanisme anticipé de preuve, c'est là un moyen de grossir la « convention » individuelle des vertus du groupe. Ce qui le montre, c'est que ce comput des bêtes, pourtant essentiel en cas de litige, ne figure pas dans certaines coutumes marocaines, où l'on croirait, en énumérant les bêtes, tarir la fécondité du troupeau. La région de Sidi-Aïssa a déjà perdu l'ancienne notion sémitique du « péché de cens » (1).

Après l'accord, un repas, aux frais du bailleur.

(1) Cf. Frazer : *Le folklore dans l'ancien testament,* chap. V.

Là encore on chercherait en vain l'aspect, cher à Robertson Smith, de communion alimentaire : il est admis que le maître peut dédaigneusement y substituer un cadeau : un double de blé et un kilog de beurre. Pourtant, chose à noter, ce cadeau reste toujours l'une des formalités essentielles.

Autrefois encore, le maître était tenu de fournir la robe et la chaussure : une demi-peau de bœuf ou de chameau pour tailler des sandales ou melkha ملحفة et la 'abbāna عباءة de laine. Le rite s'étend à toute l'Afrique du Nord, où une société traditionaliste, avide de persistance statutaire, caractérise chaque état par un ensemble fixe de signes extérieurs, d'insignes, pour une double fin de protection magique et de typification. La houlette, les sandales, la robe de laine construisent la *persona* du berger. Mais aujourd'hui, à Sidi-Aïssa, on admet que le maître peut donner dix francs en place de la robe. Encore une équivalence significative : la patriarcale collation d'insignes se mue en pure et simple indemnité.

Dans la majorité des cas pourtant, le sens de l'investiture subsiste. Maître et berger y participent tous deux : celui-là fournissant outre la robe et les sandales, de quoi battre le beurre, traire, puiser l'eau, un fusil et des munitions contre les maraudeurs, une musette pour porter les jeunes sujets ; celui-ci le couteau pour égorger les bêtes en cas d'accident, la houlette emblématique, la bête de somme, âne ou chameau.

5. — Et d'ailleurs si le sens communiel ou magique a disparu, le contrat n'en reste pas moins caractérisé, *typifié,* par ces cadeaux initiaux, d'investiture ou de bombance : formalités substantielles, échappant à la fantaisie individuelle, fixées par une sacro-sainte coutume : et ceci aidera à le situer, à lui rendre sa vraie atmosphère, qui l'éloigne assez de tous nos schèmes juridiques.

L'élément essentiel n'est-il pas l'avance de fonds et

7

de grains ? Prêt de consommation, a-t-on dit, que le berger, comme le khammès, devront rembourser à l'expiration du contrat. Mais si c'est là la définition la plus cohérente, la plus rationaliste et qui, somme toute, tend à devenir exacte, elle ne répond point au complexe primitif des faits. Complexe encore ressenti à Sidi-Aïssa.

Prêt obligatoire, initial, rituel, lié aux formalités organiques du contrat : le berger, avant de commencer son travail, est en droit de l'exiger.

Prêt intentionnellement irrécouvrable. L'avance de fonds oscille de 500 à 2.000 francs (1). Or le « salaire » annuel du berger ne dépasse point 700 francs (2). Insolvable, lié par sa dette initiale, le berger servira donc jusqu'à sa mort. Le fait n'est pas sans précédent, en Afrique du Nord même où, au moment de l'édit libérateur de Caracalla, se fixait, dans des conditions analogues, toute une classe de serfs terriens. Arme redoutable du conservatisme social, qui liera le berger à son statut, indéfiniment, selon le bon plaisir du maître : et le seul recours du travailleur, comme de l'épouse, sera la fuite, la sécession : encore une notion de la sociologie maughrébine. Le prêt est en général reconnu par écrit, ce qui jure avec le reste du contrat ; ce qui marque du même coup son caractère conscient, de procédé : substitut, imaginé pour les besoins de la cause, d'un lien statutaire archaïque, vieilli, ne suffisant plus aux temps nouveaux.

Et en même temps, prêt alimentaire où il entre une part de « denier à Dieu », secours au misérable, auquel il permettra de vivre en attendant son salaire différé. Car, au prêt en argent, صارمية (çârmiya), s'ajoutent des accessoires en nature توابع (tawâba'), non remboursables : à Sidi-Aïssa, de 3/4 à 2 doubles d'orge pour chacun des agneaux qui reviendront au pâtre. Et certes, ce

(1) et (2) Chiffres de 1932.

thème de la nourriture, que lui *doit* son maître, marque une analogie de plus entre son statut et celui de la femme mariée, analogie non sans intérêt quant à la théorie des pactes primitifs (1).

6. — La notion d'*avances* mène insensiblement d'une étude des formes de contrat, formes si compréhensives qu'elles l'absorbent presque tout, à une étude de la rémunération du berger. C'est de ce dernier point de vue qu'on est toujours parti pour définir le contrat (2), ce qui, à notre sens, le fausse un peu. Car on a vu tout ce que recèle la coutume des avances comme force de persistance statutaire et de caractérisation sociale.

En dehors de la çârmiya et des towâba' صارمية وتوابع la principale rétribution du berger consiste en un lot d'agneaux, moitié mâles, moitié femelles, moitié d'hiver, moitié de printemps, qui lui sont remis en avril. Leur quotité pose un des problèmes généraux de la sociologie pastorale. A Sidi-Aïssa, bon an, mal an, elle varie entre six et douze, en raison de l'importance du troupeau et certainement aussi des conventions individuelles : Saluons dans cette marge laissée au choix des parties, une des premières apparitions, encore faibles, mais si fécondes, de cette libre option qui, pour beaucoup, caractérise le contrat moderne.

Apparemment donc ce n'est là qu'une variété de la catégorie du salariat, considérée en gros comme licite par le droit musulman. C'est le contrat algérien type. Il s'étend d'ailleurs à la plus grosse part des pays du mouton. Sa simplicité a quelque chose qui séduit. Tant s'en faut pourtant qu'on ait affaire à une notion pure.

(1) Cf. Davy : *La foi jurée*, passim.

(2) Berger-Vachon : *Etude du droit musulman religieux et coutumier à propos des contrats d'élevage dans le Maghreb* (Revue Algérienne, 1931). — Matte : *Etude des contrats d'élevage marocain.* — Jarre : *Le problème de l'élevage ovin en Algérie et la coopération.*

A Sidi-Aïssa, dans le cas du troupeau collectif, troupeau de douar, le berger a droit à un agneau pour vingt têtes de bétail. Cette proportion du vingtième se retrouve également, dans la répartition de la laine. Tout se passe donc comme si un certain pourcentage, du vingtième sans doute, revenant au pâtre, la coutume avait fixé un minimum et un maximum. Cette proportionnalité au nombre de têtes gardées figure dans la coutume du Sud algérien et de la région de Marnia, comme de celle d'Oujda, où elle fait transition avec la pratique marocaine [1].

Là, c'est la proportionnalité qui est de règle. Calculée il est vrai non sur le nombre de têtes, mais sur le croît, ce qui n'apparaît en Algérie que dans la région de l'Ouarsenis. L'exemple a le mérite de marquer combien sont flous en l'espèce tous les rapprochements que l'on pourrait esquisser entre la coutume et les catégories modernes du droit musulman ou occidental. L'analogie du khamessat, qu'on aime encore assez définir colonat partiaire doit, à notre gré, troubler, de même que les remarques précédentes, une confiance un peu pragmatique en la netteté du salariat pastoral algérien.

7. — Nul doute, en effet, que tous les autres éléments de la rétribution ne recèlent ce puissant facteur d'illicéité que fut et demeure, aux yeux du droit musulman, l'aléa. Et il s'y glisse en même temps un certain aspect d'association qui n'est point lui aussi sans confondre les idées.

Par exemple, si le beurre est toujours dû au patron, le lait dans tous les cas, le petit lait en totalité pour la transhumance, un cinquième seulement en stabulation, reviennent au berger. A Sidi-Hadjerès, fin mai, quand s'achève la saison du laitage ou mnîha منيحة, on réserve au berger une semaine franche la المرضعة لاخرانية « El merda'a l'akhrânia » où tout est à lui.

(1) On s'est aidé ici des rapports fournis par MM. les administrateurs de Communes mixtes en 1932 et d'une enquête analogue effectuée par le service de l'Elevage au Maroc.

La laine revient au propriétaire, sauf le détritus, queue, ventre. Ou alors, il concède au berger une toison sur vingt. Les pasteurs de chameaux auront la laine de l'épaule gauche : particularité étrange, qui relève d'un véritable zoning de la toison. Dans certaines tribus du Maroc, en effet, chaque zone de la peau de l'animal a sa vocation, sa préférence : la zone du cou revient au taleb, la queue au tondeur, le ventre au berger.

A Sidi-Aïssa même, comment expliquer la روبة roûba, ces portions intactes que le ciseau de tonte laisse sur le dos du bélier et de la brebis. On ne peut s'empêcher de songer à la pratique berbère de la gerbe du champ : îlot respecté qui, recueillant l'esprit de vie, réengendrera [1] tout le reste. Tout ceci s'apparente à une certaine mystique de la production qui apparaît, déjà rationalisée, dans le sémitisme biblique. La récolte du champ, le fruit du verger, le croît du troupeau, ne dépouilleront leur force maléfique, ne se *rachèteront*, qu'à condition d'en réserver une part pour Dieu, pour le santon, les gens d'ouvrage, les pauvres ou César.

Faut-il rattacher à ce thème le rite étrange de « la toison du seuil » زجة الترعة « zejjat et tor'a ». La tor'a, ترعة , est l'ouverture de la zriba زريبة , haie d'épines qui entoure l'habitation. C'est dans l'espace ainsi enclos que l'on parque les bêtes pour la nuit. C'est le bercail, et plus encore : là vivent les femmes. C'est le مراح « mrâh », par opposition à la périphérie, ساحة « sâha ». La tor'a est leur intersection, le passage de l'une à l'autre, le seuil. L'énorme importance des rites du seuil en Afrique du Nord instruit déjà sur la personnalité magique de cette tor'a. Fustel de Coulanges, en des pages sobrement évocatrices de la *Cité antique*, restitue ce sentiment de l'enceinte et de la porte qui fut si

(1) Cf. Laoust : ***Mots et choses berbères.***

cher aux Anciens. De même, quiconque a vécu la vie nomade sait toute la valeur, disons morale, des aires d'espace que détermine la zrîba : le dedans, le dehors : opposition qui est presque celle du sacré et du profane.

Dès lors, que le berger de Sidi-Aïssa, des hauts plateaux algériens, comme du plateau marocain, ait droit à une toison, dite « toison du seuil », cela n'est plus pour surprendre.

Trace peut-être d'un ancien sacrifice apotropaïque professionnel. Peut-être aussi, plus simplement, prime de garde, cadeau de purification, de rachat. Et certes, l'offrande de jeunes agneaux put, dans son principe, n'être point autre chose, et, par delà les catégories modernes de l'association et du salariat, ceci nous replonge dans tout un archaïsme mystérieux.

8. — Enumérer les obligations du berger, ce serait faire une description à la Frazer. On ne s'y essaiera point. Négativement, elles ressortent des innombrables cas de responsabilité pour négligence ou faute lourde que précise le droit musulman [1]. Elles enserrent littéralement le pasteur. Défense de se faire remplacer, d'abandonner les moutons au pâturage, de changer de pacage sans ordre, d'égarer une ou des bêtes, de les conduire par un chemin difficile, de partir à la recherche d'une bête en abandonnant les autres à un tiers, et inversement défense de ne pas partir à la recherche d'une bête égarée, etc...

Si draconiennes qu'elles paraissent, ces prescriptions sont bien légères au regard de la coutume : Le berger doit se déplacer selon la volonté du maître, pour un pacage de jour et de nuit, passer des heures et des heures dans la steppe d'alfa ou d'armoise, mâchant le tabac, dont le jus prévient la gale des ovins. Il doit abreuver ses bêtes au moins tous les trois jours en été, facultativement en hiver, point du tout au printemps, s'il y a de la verdure ; leur élever une zrîba contre le froid, abriter au besoin les nouveau-nés dans sa tente, faire traire les brebis, ligotter les ovins pour la tonte, confectionner les muselières de sevrage, porter au maître le beurre salé et, en cas de mort accidentelle d'un mouton, la peau du crâne et la viande, fraîche ou boucanée ; signaler les épidémies, les sujets malades, etc., etc...

(1) Par exemple Al Malouy : *Tohfat el Qodat* (*Archives marocaines*, XV, p. 338).

Responsable s'il pacage dans les terrains non glanés, ou divague dans les récoltes du colon, s'il mène ses bêtes dans les terroirs accidentés ou parmi les plantes vénéneuses, mousses toxiques, férules.

Responsable en cas de vol, s'il ne peut prouver la force majeure, et même dans les cas fortuits : perte, chute, chacal. Tout cela en échange d'un salaire de famine, et d'ailleurs différé, d'avances qui l'enchaînent. Mais aussi d'une protection diffuse, dernier reste de ce qui dut constituer le pacte primitif.

Cette responsabilité totalitaire a frappé les jurisconsultes musulmans qui, chaque fois, en dénoncent l'illicéité. Elle n'en offre pas moins, à l'induction sociologique, de précieux indices.

9. — Faut-il, comme certains juristes, assimiler ce contrat à un louage d'ouvrage pur et simple ? On sait à quoi s'en tenir sur ces schématisations juridiques. La matière est dominée par une antinomie de fait entre la responsabilité étendue du pâtre et sa servitude étroite.

D'autre part est-ce seulement un contrat ? La formalité impérieuse d'avances organiques, obligatoires, irrécouvrables, liant le berger à son maître, lui rendant impossible toute dénonciation du pacte, le retenant indéfiniment, par reconduction tacite, tant qu'il n'est pas chassé, ou qu'il n'a pas fui, ou qu'un autre propriétaire ne l'a pas racheté, prenant les dettes à son compte ; tout cela évoquerait la notion moderne et d'ailleurs bien floue, des contrats d'adhésion, et, plus encore, l'idée

d'un **statut** coutumier, fixant des rapports stéréotypés entre maître et pasteur en ne laissant qu'une place infime au jeu de la convention, de la liberté et de la stipulation individuelles.

On l'a vu. Tout se passe comme si (1), à un certain stade, peut-être lorsqu'il se fixe, lorsque la famille a perdu sa forme patriarcale, l'ancien nomade avait pris l'habitude de déléguer à ses troupeaux l'un de ses parents pauvres, clients serviteurs, esclaves ou liges, qui, tout en restant tel, pût se substituer au maître, et l' « assurer » contre tous les dangers.

Bien mieux que par une allusion aux schèmes de droit, on rendra compte de la réalité en donnant une vue sommaire des contrats d'élevage ovin les plus répandus dans l'Afrique du Nord.

Une classification vivante s'inspirerait des facteurs matériels : éloignement du berger et du maître, durée des contrats, rythme du renouvellement, etc..., mais surtout des besoins à satisfaire.

Une ambiance citadine, le voisinage de colons, une certaine intensité commerciale développeront, pour les besoins de la cause, une sorte de commandite d'élevage dite « qirâḍ » قراض , n'ayant qu'une analogie lointaine avec la commandite du droit musulman : des bêtes sont, pour une période donnée, remises par le capitaliste à l'éleveur. A l'expiration, déduction faite du « ras el mal » راس المال, fonds de première mise, on partage la plus-value. En vain la jurisprudence musulmane (2) condamne-t-elle cette fausse association, entachée d'aléa, viciée dans son objet même : l'élevage, et aussi parce qu'elle supprime la liberté et l'initiative du preneur. On a vu que cette subordination répond à l'un des instincts les

(1) Cf. les idées de Fustel de Coulanges sur les origines du colonat, in : *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, pp. 1-82.

(2) Milliot : *Jurisprudence Chérifienne*, tome 2, p. 243.

plus impérieux auxquels doivent satisfaire les contrats maughrébins (1).

A d'autres besoins correspond la convention d'*azîla*, sorte de salariat conditionnel — termes contradictoires, au regard du droit musulman — où le pâtre, souvent un mineur ou un vieillard, ou un cousin pauvre, prend, en échange de ses services, une partie de la laine et du beurre. Ce contrat ne convient guère qu'à des populations non essentiellement pastorales, à troupeaux exigus.

Le vrai contrat d'élevage, c'est le contrat algérien, qu'on s'est attaché à décrire et le gardiennage au quart de maintes tribus marocaines. La forme algérienne est certainement beaucoup plus « avancée ». Presque plus d'aléa. Le principe de la rémunération fixe a apporté la notion du salaire équitable, dont la coutume marocaine est encore bien loin.

Enfin, on trouve, un peu partout, à l'état sporadique, mais surtout dans les régions colonisées, des formes de gardiennage au mois, voire à la semaine qui, sans être inconnues de la coutume originale, n'en représentent pas moins, dans le cas du Rharb et de l'Algérie surtout, une adaptation à l'économie nouvelle.

10. — Voici donc, par un panorama sommaire, le contrat du Hodna, replacé dans sa généralité Nord-Africaine.

Ces quelques observations auront permis de le saisir en sa modeste, mais poignante aventure, à sa juste place dans cette marche de la coutume vers le droit, qui, en l'espèce, signifie accès, adhésion aux normes françaises. Et peut-être n'était-il pas inutile d'ouvrir un aperçu sur le sens premier de la convention et de l'obligation dans la conscience algérienne. Car ce sont là les matériaux éternels de la cité.

(1) Cf. Berger-Vachon, article cité.

ESSAI

sur

les taux d'accroissement respectifs de la population et des subsistances en pays chleuh

PAR

GUY EVIN

CONTRÔLEUR CIVIL STAGIAIRE
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ÉCONOMIQUES ET STATISTIQUES
DU MAROC

Malthus a montré de façon saisissante l'antagonisme qui existe entre le taux d'accroissement virtuel de la population et celui que l'on peut raisonnablement assigner, d'après l'expérience, à la production des subsistances. Il en a conclu tout naturellement à la nécessité de freins pour maintenir le nombre des hommes au niveau des moyens de vie dont ils disposent.

Mesurer, dans un cas concret et limité, la puissance de cet antagonisme ou, tout au moins, s'efforcer d'en donner une idée par quelques exemples typiques, dégager les conséquences que ce phénomène entraîne nécessairement, tel est l'objet de cette étude appliquée au pays chleuh, qui n'est à vrai dire qu'une ébauche, tant les données statistiques sur cette région sont rares et exigent une interprétation prudente.

Le pays chleuh comprend toute cette vaste contrée qui appartient au domaine de la « tachelhaït », malgré la présence de quelques éléments arabophones, c'est-à-dire le Haut-Atlas Occidental, la plaine du Sous et l'Anti-Atlas jusqu'à l'arête rocheuse du Bani (1).

Limité à ce cadre territorial, le problème se pose dans les termes suivants :

1. — Quelles sont les ressources économiques du pays et leurs possibilités d'extension ?

2. — Quel est le chiffre actuel de sa population et son taux d'accroissement probable ?

3. — Dans l'hypothèse d'un déséquilibre entre ces deux facteurs, ainsi que le prévoit Malthus, par quels moyens tend à s'établir l'équilibre nécessaire ?

⁂

Dans l'étude des subsistances, le premier fait qui mérite d'être souligné est un fait d'ordre géographique : l'insuffisance et l'irrégularité des pluies. Il ne faut pas oublier, en effet, que le centre du pays chleuh est sensiblement placé sous la même latitude que Beni-Abbès et Ghadamès. Il en résulte, malgré la proximité de l'Atlantique et l'influence du relief, des conditions climatiques presque sahariennes.

La plaine du Sous reçoit moins de 200 m/m de précipitations pluviales ; certaines parties des massifs montagneux plus favorisées en recevraient de 200 à 400 m/m. Mais l'irrégularité des pluies d'une année à l'autre est

(1) Il est assez malaisé de délimiter avec exactitude le pays chleuh, car les frontières en sont assez imprécises, surtout vers l'Est du côté des Glaoua et de la vallée du Dadès. Les faits et les exemples cités dans cette étude sont généralement choisis dans le Territoire d'Agadir, circonscription administrative qui constitue vraiment le cœur du pays chleuh.

telle qu'on a pu relever à Taroudant un minimum de 60 m/m en 1929, pour un maximum de 359 m/m en 1933, c'est-à-dire un écart de un à six.

L'eau joue donc ici un rôle décisif dans la répartition des subsistances et, par voie de conséquence, dans la densité du peuplement. Tout gravite autour de cet élément primordial, en plaine comme en montagne.

L'olivier est sans conteste la principale richesse de la plaine du Sous : on y a recensé plus de 600.000 pieds. Mais c'est une richesse qui meurt lentement. Depuis quarante ans environ, les indigènes ne font plus de plantations nouvelles. Ils semblent redouter les méfaits de la sécheresse qui, de plus en plus profondément, ronge la forêt d'oliviers. Evoquant par contraste le spectacle magnifique des oliveraies nouvellement créées en Andalousie, on doit s'alarmer de cette régression des subsistances qui vient frapper un pays naturellement pauvre.

A côté des oliviers généralement pressés les uns contre les autres, l'arganier, l'arbre du Sous, s'étend en formations plus ou moins clairsemées et recouvre les neuf dixièmes de cette grande plaine d'une superficie voisine de 4.000 km². Arbre d'une rusticité extrême, poussant sur les terrains rocailleux, presque indifférent à la sécheresse, il constitue une source d'alimentation précieuse pour les habitants et leurs troupeaux. A la fin d'un été brûlant, le voyageur parcourant le Sous peut voir les plus hautes branches d'arganiers encore verts peuplées de chèvres qui vont y chercher leur nourriture.

Au bénéfice des arbres se trouve étroitement associé celui de l'élevage. Les deux seuls Bureaux de Taroudant et d'Agadir-Banlieue possèdent un total de 430.000 chèvres et 215.000 moutons, d'après les chiffres du recensement du tertib de 1935. La rentrée des troupeaux, le soir, à Taroudant, dans la poussière qui s'élève le long des remparts colorés par les dernières teintes du crépuscule,

n'est pas seulement évocatrice de lumière et de poésie, elle représente aussi de façon intense l'une des richesses effectives de ce pays et l'une des plus sûres.

Une faible portion de la plaine est favorable aux cultures irriguées d'orge et de maïs : cinq ou six kilomètres le long de l'oued et quelques espaces restreints autour des rares points d'eau (16.000 hectares d'orge seulement pour le Bureau de Taroudant). Les descriptions du Vicomte de Foucauld sont assurément trop brillantes : « Pendant que champs, jardins et villages, écrit-il, se pressent sans interruption sur les rives du fleuve, ils sont très inégalement répartis dans le reste de la vallée. Le sol de celle-ci est occupé partie par des cultures, partie par des prairies, partie par des forêts ; nulle part il n'est nu ; partout cette terre généreuse se tapisse d'une verdure abondante ».

En réalité, là où il y a de l'eau, grâce aux puits, séguias et khettaras, la richesse est extrême et peut faire illusion, si l'on ne quitte ces lieux enchanteurs pour les grands espaces quasi-dénudés.

Plus abondantes qu'en plaine, les pluies devraient, semble-t-il, conférer à la montagne un aspect privilégié et à ses habitants des ressources moins incertaines. Mais cela n'est vrai que pour quelques vallées qui, dans l'ensemble du paysage, constituent une exception. On ne saurait décrire ici les différents étages de végétation et de cultures qui se succèdent sur les deux versants du Haut-Atlas Occidental. Du moins, doit-on noter la présence de deux arbres, le palmier-dattier et le noyer, qui donnent à la montagne une physionomie originale et apportent un supplément de ressources à l'économie indigène.

L'Anti-Atlas est beaucoup plus pauvre dans son ensemble. Il présente d'immenses étendues désertiques à côté de vallées et d'oasis relativement riches telles que les Issafen, Tafraout, Tanalt, Assaka... L'amandier devient

ici la culture arbustive la plus intéressante. Ainsi, dans le Bureau d'Igherm, on a recensé 240.000 amandiers pour 30.000 oliviers seulement.

Un exemple typique de l'économie de l'Anti-Atlas est fourni par le Bureau des Ida Oultit, qui relève du Cercle de Tiznit. Situé sur le versant Nord-Ouest, il occupe une superficie de 100.000 hectares et fait vivre 40.000 indigènes environ.

Un dixième de sa superficie comprend des terrains non irrigués ensemencés en orge ; la récolte est souvent misérable ; celle de 1935, par exemple, a tout juste dépassé la semence. Les autres cultures (maïs, fèves, sorgho, légumes...) pratiquées sur des terres irriguées, sont peu importantes ; on a constaté quelques timides essais de plantations de pommes de terre faites par des indigènes qui avaient vécu en France.

La valeur du sol est évidemment fonction des disponibilités en eau : tandis qu'un hectare de terrain muni de cinq ou six puits semi-permanents vaut 20.000 frs, le même hectare, s'il n'est pas irrigué, n'atteint plus qu'un prix variant entre 2.800 et 6.000 frs selon sa qualité et ses possibilités d'accès [1].

L'élevage, assez remarquable par le nombre des têtes (15.000 bovins, 44.000 ovins, 80.000 caprins), l'est beaucoup moins par la qualité des sujets. Les animaux souffrent du manque d'eau et de nourriture. Les vaches donnent à peine un demi-litre de lait par jour. Ce sont naturellement les chèvres qui résistent le mieux à la sécheresse grâce au pâturage aérien que leur procure l'arganier.

Celui-ci, qui est l'unique essence forestière, couvre encore un dixième de la superficie du Bureau, mais sans donner nulle part l'impression d'une forêt.

---

(1) Capitaine Denain, Chef du Bureau des Ida Oultit. *Note économique*, juillet 1935.

Enfin, les deux palmeraies de Tighmi et du Tazeroualt ont respectivement 2.000 et 1.500 palmiers qui produisent malheureusement des fruits de médiocre qualité, arrivant rarement à maturité.

Près des sept dixièmes de la superficie du Bureau des Ida Oultit sont donc occupés par le terrain nu ou presque nu.

En résumé, l'économie du pays chleuh, si misérable qu'elle soit, est relativement complexe. C'est là, pensons-nous, sa plus grande force : les cultures irriguées ou non, la forêt, l'arboriculture et l'élevage s'associent étroitement pour fournir à l'indigène sa maigre subsistance. Mais ce qui fait la faiblesse radicale de cette économie, c'est qu'elle est à la merci d'une année de sécheresse. Vient alors la disette et bientôt la famine.

En ce cas extrême, l'indigène utilise avec la plus grande ingéniosité des produits de substitution tels que les racines des roseaux qui poussent sur les bords de l'Oued Sous, les feuilles d'artichaut sauvage, les tubercules d'arisarum, appelés « airni », que les femmes récoltent dans la forêt d'arganiers et dont elles se servent pour fabriquer une sorte de pain ; l'usage habituel de ce dernier n'est d'ailleurs pas à conseiller, car il fait enfler le mangeur et bientôt la mort s'ensuit... [1].

Mais la valeur nutritive des produits de substitution est en général médiocre ; ils permettent aux miséreux pendant quelque temps de ne pas mourir de faim ; ils ne peuvent faire davantage.

S'il est assez facile d'évaluer les ressources économiques présentes du pays chleuh, il est beaucoup plus délicat de mesurer le degré d'influence que l'on peut

(1) Cf. la liste curieuse des produits de substitution utilisés dans le Sous in « *L'Alimentation indigène au Maroc* ». Doct. Gaud, Directeur de l'Institut d'Hygiène du Maroc (*Bulletin*, n°s 1 et 11, 1933).

exercer sur leur développement futur. Cette influence s'exerce dans trois directions : la politique de l'eau, la pêche maritime et les mines.

La recherche de l'eau n'est pas une question nouvelle en ce pays. Bien avant notre arrivée, les indigènes s'en sont préoccupés et leur œuvre en matière de barrages, de khettaras, de séguias et de puits témoigne d'une connaissance empirique du problème tout à fait remarquable. A l'heure actuelle, il s'agit de substituer à l'action individuelle une action d'ensemble et de l'exercer sur le milieu physique avec des moyens plus puissants.

Une expérience en ce sens d'un intérêt considérable est aujourd'hui tentée dans le territoire d'Agadir sous le contrôle d'officiers des Affaires Indigènes : celle des barrages fractionnés. On a observé que la plupart des vallées de montagne, étroites, à pente forte, constituent de véritables gouttières où se précipitent les eaux. Pendant les gros orages, celles-ci s'élancent avec la force et la fureur de vagues pour déferler dans les vallées principales, arrachant tout sur leur passage [1].

Le système consiste donc à créer une multitude de petits barrages, sous forme de murettes en pierres sèches, destinés non pas tant à arrêter l'eau qu'à retarder son écoulement et à l'obliger à s'infiltrer dans le sol. On pense retenir de cette façon une partie des cent millions de mètres cubes d'eau que chaque année l'oued Sous emporte à la mer sans profit pour personne.

Ce système se révèle favorable à la culture arbustive le long des retenues de terre, permet l'irrigation intermittente des espaces intermédiaires et se prête fort bien dans les parties basses à la création de séguias de crue, de canaux d'irrigation et d'épandage.

C'est là, il est vrai, un véritable travail de fourmis,

(1) Note sur les aménagements hydrauliques dans le Sous. Lt-Colonel Mondet, juin 1935. D. A. I.

qui ne peut donner son plein rendement que s'il est poursuivi énergiquement pendant plusieurs années, puis entretenu avec un soin constant.

En dehors de ces petits barrages créés par les indigènes eux-mêmes sous l'impulsion et la surveillance des autorités de contrôle, quatre barrages moyens viennent d'être aménagés à titre d'essai dans le Cercle de Taroudant, au débouché des vallées du Haut-Atlas. Ils ont donné aux dernières crues des résultats qui confirment la valeur de la méthode employée (1).

Une autre expérience intéressante est celle qui a consisté, ces dernières années, à tirer un parti de plus en plus considérable d'une richesse abondante sur la côte marocaine : le poisson.

Ce produit d'une exploitation facile est très riche, comme on le sait, en albumines animales qui manquent précisément au régime alimentaire normal des populations du Sud. Il a, d'autre part, l'avantage d'être bon marché. C'est pourquoi sa consommation doit être généralisée.

Une « Société Coopérative des Pêcheurs Indigènes du Sous » a été constituée le 1er décembre 1934 ; elle est destinée à assurer aux travailleurs indigènes l'écoulement de leur pêche à un prix rémunérateur et à favoriser la diffusion du poisson, salé ou séché, dans l'intérieur du pays.

La Coopérative compte, comme clients réguliers, les revendeurs du souk d'Agadir et ceux des souks ruraux de l'arrière pays depuis Taroudant jusqu'aux Ida Ou Tanant. Des expéditions ont même été faites sur Marrakech par camions rapides.

Cette organisation reçoit chaque année des fonds qui

(1) Ainsi dans la tribu des Aït Iggès, quelques milliers d'hectares de « bled bour » ont pu être transformés en terres irriguées et ont subi de ce fait une valorisation appréciable. — Renseignements du Capitaine De Saint-Bon.

lui permettent de constituer des réserves de poisson séché et cuit, offertes ensuite gratuitement aux miséreux.

Mais l'extension de la consommation indigène, si intéressante à retenir, pose des problèmes d'éducation et de transport qui doivent faire l'objet d'une étude attentive.

Est-il permis de fonder beaucoup d'espoir sur les ressources minières du Sous ? De notre point de vue, la question paraît douteuse. Bien que le pays soit minéralisé en manganèse, en cobalt et peut-être en or, il est improbable qu'une main-d'œuvre indigène très nombreuse soit appelée un jour à tirer ses moyens de subsistance de l'exploitation du sous-sol.

Bref, la marge d'accroissement des subsistances en pays chleuh semble assez réduite. Encore qu'il importe de ne pas négliger les autres éléments, une politique hydraulique conduite avec énergie est peut-être la meilleure chance que nous ayons d'élargir cette marge.

***

En regard du tableau des ressources économiques, il faut dresser celui de la population du pays chleuh. Mais en cette matière les chiffres sont quelque peu fantaisistes et c'est sous toutes réserves que l'on peut avancer le chiffre global de 890.000 individus pour l'ensemble des territoires d'Agadir et de Ouarzazate, les annexes d'Amismiz et d'Imnitanout. D'après le dernier recensement de 1936, les chiffres détaillés sont les suivants :

A) *Territoire d'Agadir :*

1. Municipalité d'Agadir	6.000
Bureau d'Agadir Banlieue	108.000
Bureau des Ida ou Tanant	25.000
	139.000

2. Cercle de Taroudant :

Bureau de Taroudant	83.000
Bureau d'Igherm	48.000
Bureau de Tafraout	34.000
	165.000

3. Cercle de Tiznit :

Bureau de Tiznit	54.000
Bureau des Aït Baha (1931)	30.000
Bureau de Bou Izakarem	40.000
Bureau des Ida Oultit	40.000
	164.000

B) *Territoire de Ouarzazate :*

Annexe de Ouarzazate	114.000
Cercle de Zagora	93.000
Cercle du Dadès	62.000
	269.000

C. *Annexe d'Imnitanout*	94.000
Annexe d'Amismiz	57.000
	151.000

Les populations habitant en pays chleuh représenteraient donc approximativement le septième de la population totale de la zone française du Maroc en 1936 (890.000 sur 6.250.000 individus, chiffres provisoires).

La courbe de l'évolution probable de cette population, si elle ne relève d'un travail chimérique, repose du moins sur des données bien fragiles.

Il faut tout d'abord faire état du caractère naturellement prolifique de la population chleuh. Ce caractère n'est peut-être guère plus accusé que chez les autres

populations marocaines. Quoi qu'il en soit, d'après les rapports médicaux, on peut compter malgré la grosse mortalité infantile une moyenne de quatre enfants par foyer.

Sans doute est-il plus suggestif d'étudier l'action que nous avons exercée, consciemment ou non, sur les freins naturels à l'accroissement de la population : les guerres, les maladies et les grandes épidémies, la famine.

La pacification a mis un terme aux guerres continuelles que se livraient les tribus vivant à l'état d'anarchie. Il est peu probable toutefois que ces conflits fussent bien meurtriers : le chiffre de soixante tués au cours d'un combat pouvait alors apparaître comme exceptionnel. Si ces luttes faisaient peu de victimes, elles n'en contribuaient pas moins à maintenir dans le pays un état d'inquiétude nuisible à l'économie générale et indirectement au développement de la population.

Ce sont les pertes causées par la mortalité infantile et par les grandes épidémies qui s'opposaient le plus fortement à cet accroissement. L'action médicale exercée par le moyen des groupes sanitaires mobiles aussi bien que dans les hôpitaux et infirmeries indigènes leur a imposé un recul sensible. Ainsi, la variole a pu être écartée grâce au vaccin ; l'hérédo-syphilis est victorieusement combattue par le traitement des malades ; contre les affections intestinales, le médecin est beaucoup plus désarmé, parce que celles-ci proviennent des mauvaises conditions d'hygiène et d'alimentation, sur lesquelles il est sans action.

Malgré tout, le taux de la mortalité infantile reste considérable ; les statistiques n'existent que pour les villes érigées en municipalités (taux oscillant entre 30 et 35 %).

A plusieurs reprises de terribles épidémies ont décimé les populations du Sous, en particulier deux épidémies de peste en 1921 et 1922, une de typhus en 1927.

Lors des deux premières, à Taroudant, on était obligé, en l'absence de tout autre moyen pour connaître le nombre des victimes (45 décès journaliers en moyenne pour 8.000 habitants) d'envoyer des mokhazenis chargés de compter une à une les tombes fraîchement creusées. En 1927, l'épidémie de typhus causa de grands ravages. Elle fut déterminée par la famine. Pendant trois ans, en effet, les récoltes avaient été insuffisantes à cause de la sécheresse ; au début de la quatrième campagne agricole, les indigènes n'avaient plus ni grains pour ensemencer, ni animaux pour travailler le sol, tout le cheptel ayant été vendu. On vit alors les dissidents émigrer en pays soumis, quêtant un morceau de pain, abandonnant sur la route les plus faibles qui mouraient de faim ou de maladie. « C'était, au dire d'un témoin, une longue théorie de gens du Sud, hommes déguenillés, femmes en loques, portant sur leur dos des enfants misérables aux yeux purulents, adolescents hâves et demi-nus, qui montaient vers le Nord, les uns à pied, les autres juchés sur des bourricots étiques et galeux ».

De nos jours, le fléau de la famine, qui précède généralement les grandes épidémies, semble à peu près écarté grâce à la création d'un réseau de routes et de pistes, qui rend possible le ravitaillement des populations affamées. D'autre part, la lutte contre la misère se poursuit, notamment aux périodes critiques, par des distributions périodiques d'orge ou mieux par cette organisation intelligente que constituent les chantiers payants dits « chantiers de miséreux ».

En tenant compte de ce double facteur, caractère prolifique de la population chleuh, relâchement progressif des freins naturels à son accroissement, il ne paraît nullement exagéré d'estimer que celle-ci aura largement doublé au cours d'une période de cinquante ans. Rappelons que Malthus prévoyait dans les circonstances les plus favorables, la possibilité d'un doublement de la population tous les vingt-cinq ans.

La question angoissante est de savoir si, dans le même laps de temps, les subsistances pourront accuser un progrès correspondant. Pour l'heure, il ne fait pas de doute qu'il existe un excédent très net de population par rapport aux moyens de subsistance, comme en témoigne le phénomène significatif de l'émigration.

*
* *

La poussée des populations chleuh hors de chez elles est un mouvement traditionnel, auquel l'occupation française a donné une amplitude considérable et les formes les plus diverses.

M. Robert Montagne a noté « un déplacement des tribus vers le Nord qui indique, par la constance même de sa direction, l'existence d'une inquiétude permanente des hommes obligés de vivre dans ce dur pays ». Plusieurs tribus du Sous ont ainsi fondé des colonies sur les pentes septentrionales du Haut Atlas ou dans le pays des Haha ; tels, les Souktana, établis depuis peu à une journée de marche de Marrakech, sur les premières pentes des collines du Kik, qui sont les frères des Isouktan de l'Anti-Atlas oriental (1).

En dehors de ces migrations collectives, on sait que dans les villes certains métiers se recrutaient déjà surtout parmi les gens du Sud.

Aujourd'hui, l'attirance des villes, l'exemple de fortunes rapidement constituées, la facilité et le bon marché des communications par les cars indigènes ont multiplié les départs individuels.

Ce n'est pas tant les migrations saisonnières des travailleurs agricoles qui caractérisent les Soussis que leur émigration temporaire vers les centres urbains. Le recen-

(1) Les *Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, p. 35.

sement de 1931 a permis de constater que deux cent mille indigènes, soit un vingtième de la population marocaine, étaient venus y chercher du travail et du pain. Nul doute que la très grande majorité ne soit originaire du Sud. Ainsi, à Rabat, la moitié des habitants du douar Debar, qui sont au nombre de 12.000, sont des chleuhs ; la proportion atteint même les quatre cinquièmes au douar Doum (8.000 h.) (1).

Dans la main-d'œuvre industrielle, le commerce de détail, le service domestique et dans une foule de petits métiers, les chleuhs détiennent généralement la prépondérance de l'emploi.

A Casablanca, par exemple, la Société anonyme des Chaux et Ciments a fait construire une cité ouvrière, qui abrite plus de cent cinquante familles chleuh.

En 1924, M. Massignon observe que ce sont les tribus du Sous (Chtouka, Ilalen, Ras el Oued, Ida ou Zekri...), qui envoient à Salé les innombrables petits épiciers ou « beqqala » qui s'y succèdent sans arrêt. A Casablanca, ces tribus fournissaient 94 % des petits épiciers, 65 % des cuisiniers-gargotiers, 50 % des charbonniers, 50 % des fabricants de balais. L'apport du Sud Marocain aurait paru sans doute plus considérable s'il avait été possible d'étendre l'enquête aux compagnons et aux apprentis, plus jeunes et par suite plus décidés à s'expatrier (2).

Quelque dix ans plus tard, une autre enquête très documentée, faite par un officier des Affaires Indigènes, sur la diffusion des épiciers chleuhs dans les villes du Maroc, permet de dégager des conclusions intéressantes. Cette étude montre que, pour certaines tribus de l'Anti-

(1) Lieut. Huot, MM. Baron et Paye : *Conditions d'habitation des travailleurs indigènes à Rabat.* (Congrès de Tlemcen).

(2) *Enquête sur les Corporations d'artisans et de commerçants au Maroc* (1923-1924), pp. 51 et suiv.

Atlas, le mouvement d'émigration est récent et ne date que de l'arrivée des Français. Une tribu, en particulier, est spécialisée dans la « production » de boutiquiers : c'est la tribu des « Ammeln », qui compte environ deux mille foyers ; or, elle fournit quinze cents commerçants à Casablanca et nombre d'autres se répartissent entre Settat, Mazagan et Tanger. Il y a ainsi un commerçant par foyer. Cette tribu est donc saturée et le mouvement d'émigration provient aujourd'hui très largement de toutes les tribus voisines (1).

Parmi les innombrables petits métiers qu'exercent les chleuhs hors de leur pays d'origine, sans parler des acrobates qui s'en vont jusqu'en Amérique, ceux de cireurs et de portefaix ne sont pas les moins recherchés. En compulsant les fiches de police, nous avons pu établir de manière assez précise le recrutement de ces deux métiers à Rabat.

Sur 40 petits cireurs employés dans cette ville, près des 3/4, exactement 27, sont originaires du seul Bureau des Aït Baha et notamment de la fraction Issaguen des Aït Souab ; l'autre quart se répartit entre diverses tribus du pays chleuh.

Quant aux petits porteurs du marché municipal, qui sont au nombre de 143, à l'exception d'un quart qui vient de Rabat ou d'autres lieux, tout le reste (110) est originaire du Sud, notamment de Tazzarine. Chaque année, ils retournent passer quelque temps dans leur tribu d'origine. Lorsqu'ils ont atteint l'âge de dix-huit ans, ils quittent leur corporation et s'engagent au service d'Européens ou de commerçants indigènes.

Ce puissant mouvement d'émigration dans les villes et les plaines au nord de l'Atlas reçoit son expression naïve dans les vers du poète chleuh :

(1) Lieut. Marquez : *Les épiciers chleuhs et leur diffusion dans les villes du Maroc* (*Bulletin économique du Maroc*, juillet 1935).

« O marchés du Gharb et de Marrakech »
« Rendez-moi l'ami que vous m'avez pris... » [1].

Mais l'ami que pleure le poète s'en va souvent chercher fortune bien au delà des monts, en Algérie et jusqu'en France.

Dans une étude sur l'exode saisonnier des Rifains vers l'Algérie, M. Milliot émet l'hypothèse que les groupes de travailleurs marocains comptent très probablement parmi eux des gens venus du Sous [2]. Cette hypothèse paraît confirmée par une appellation spéciale, celle de moineaux d'Oran « igdad Ouharan », qui est donnée en tribu à certaine catégorie d'émigrants chleuhs.

Quant au mouvement d'émigration des Marocains en France, la guerre lui a donné une prodigieuse extension. Ceux-ci sont aujourd'hui 10 à 15.000 dans l'agglomération parisienne, dont près de 2.500 à Gennevilliers. Ils forment également quelques noyaux moins importants dans les villes industrielles de province, Lille, Saint-Etienne, Lyon et Marseille. Presque tous viennent du Sous et de l'Anti-Atlas. Beaucoup travaillaient en France, alors que leur pays était encore en dissidence. On sait qu'au moment des dernières opérations, certains officiers non prévenus eurent la surprise d'entendre parler l'argot parisien dans des villages de l'Anti-Atlas que n'avait jamais effleurés jusque là la civilisation européenne.

Malgré la crise actuelle, il n'y a pour ainsi dire pas de chômage parmi ces chleuhs de la métropole. Aucune plainte émanant des syndicats ouvriers français ne s'élève contre eux. Qu'aurait-on à leur reprocher ? Ils fournissent une main-d'œuvre complémentaire, qui accepte de faire des travaux pénibles ou peu recherchés ; elle est donc intéressante à tous égards.

---

(1) Colonel Justinard : *Poèmes chleuhs recueillis au Sous* (Paris, Leroux, p. 82).

(2) *Bulletin économique du Maroc*, juillet 1934, p. 314 en note.

L'importance numérique de cette émigration en France comme dans toute l'Afrique du Nord est certainement considérable. Aucune statistique ne permet cependant de serrer de près la réalité. Le mouvement migratoire est variable selon les tribus, plus intense chez les montagnards que chez les habitants de la plaine et dépend essentiellement de l'état des récoltes. Dans le petit canton du Tazeroualt, par exemple, la presque totalité des hommes valides s'expatrie dans le Nord au moment des années de sécheresse. En général, un tiers de la population mâle est constamment absent.

Les répercussions d'un tel mouvement sur l'économie du pays chleuh sont des plus heureuses. Elles se traduisent par des rentrées d'argent importantes qui permettent des dépenses productives en tribu.

Le sens de l'épargne est, en effet, le trait dominant du Soussi. Celui-ci sacrifie tout, même sa santé, pour amasser un petit pécule. On cite le cas d'ouvriers marocains employés en France à la fabrication de la céruse revendant le lait qu'on leur distribuait gratuitement pour les préserver des accidents spéciaux à ce genre d'industrie. D'autre part, sur des malheureux amenés à l'hôpital, mourant de misère physiologique, on a parfois trouvé des sommes assez importantes, plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de francs, qu'ils se refusaient obstinément à toucher. Il est enfin établi que les deux tiers des indigènes hospitalisés dans les salles de tuberculeux au Maroc sont en provenance du pays chleuh.

Il est permis de penser que les sommes envoyées dans le Sud par des travailleurs si économes se montent à un total impressionnant, plusieurs dizaines de millions de francs annuellement.

Quelques faits sont significatifs à cet égard : sur 65.000 comptes tenus par la Succursale de la Caisse Nationale d'Epargne, on relève un nombre de 6.900 déposants indigènes, presque tous gens du Sud. D'après

une autre enquête, les travailleurs du Sous et de l'Anti-Atlas enverraient chaque année à leurs familles ou leur feraient parvenir par des camarades rentrant au pays une somme globale de vingt millions de francs, chiffre qui est certainement au-dessous de la réalité [1].

Il y aurait une comparaison curieuse à faire entre ces chleuhs et les gens du Mzab. Ceux-ci, qui sont également des spécialistes du négoce en Algérie, s'amusent comme à plaisir à perdre chez eux une partie de l'argent qu'ils gagnent au dehors. Ils essaient de faire vivre leurs oasis qui ne peuvent subsister par leurs propres ressources : « dans un pays sans pâturages, écrit M. E.-F. Gautier, les bêtes dont le travail éternel ramène des profondeurs l'eau d'irrigation pour la déverser dans les jardins, ces bêtes, ânes, mulets, chameaux, consomment à elles toutes seules à peu près tout le produit des jardins ; c'est un cercle vicieux, un paradoxe financier et à proprement parler une fantaisie de millionnaires ». Avec plus de succès, semble-t-il, les travailleurs et les commerçants chleuhs du dehors essaient d'améliorer l'économie de leur pays natal. Grâce à l'apport d'argent frais, de nombreux villages de l'Anti-Atlas sont en voie de reconstruction ; des travaux agricoles coûteux sont entrepris ; des puits sont creusés, certains au prix de 25.000 à 30.000 francs, alors que parfois on n'y trouve pas d'eau. Mais plus souvent cette initiative intelligente se trouve récompensée par les résultats et l'émigration apparaît ainsi comme l'un des moyens les plus efficaces pour accroître les subsistances au maximum dans les limites naturelles.

*
**

Le déséquilibre entre les ressources économiques et les besoins élémentaires de la population en pays chleuh

(1) Note sur la main-d'œuvre marocaine, D. A. I., juin 1935.

est chose manifeste. Le phénomène de l'émigration, qui en est l'expression, relève d'une nécessité vitale. Toute réglementation strictement prohibitive à cet égard est une erreur et se révèle bientôt une illusion.

La vérité doit être recherchée dans une formule qu'il faut savoir doser selon les circonstances : d'une part, utiliser les aptitudes spéciales de la race à certains métiers et favoriser le recrutement d'une main-d'œuvre complémentaire ; d'autre part, diversifier les éléments actifs de l'économie chleuh et intensifier la politique hydraulique seule capable d'attacher l'indigène à son sol.

L'expérience montrera qu'une terre ingrate peut être vivifiée au moindre prix à force de soins patients et qu'en définitive la plus grande richesse d'un pays ne tient pas à l'importance de ses productions, mais bien aux qualités particulières et à l'esprit d'entreprise de ses habitants.

Métiers et Classes sociales d'Azemmour (1)

PAR

CH. LE CŒUR

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES ÉCONOMIQUES
ET STATISTIQUES DU MAROC

Azemmour est une jolie petite ville située sur la rive droite de l'Oum er Rbia', à quatre kilomètres de l'embouchure, dans une position qui ressemble assez par conséquent à celle de Rabat sur le Bou Regreg. Mais aucune ville nouvelle ne s'y est installée. Azemmour est donc un des points du Maroc où l'on peut étudier le mieux l'économie urbaine traditionnelle et l'effet que produit sur elle le voisinage de la zone francisée qui — comme M. Hoffherr et M. Mazoyer l'ont montré au dernier Congrès — tend à devenir, même pour les indigènes, le

(1) Cette communication résume des enquêtes commencées en 1930 et reprises cette année après trois ans d'interruption. Je ne saurais remercier tous ceux qui m'ont aidé. J'ai parlé ailleurs de l'aide que m'ont apportée Si Mokhtar Bendaho, Si Mohammed Bou Selham, Si 'Abdelkader Charef, Si Mohammed Wajjou. Je dois ajouter particulièrement cette fois-ci Si Salem Charef et Si 'Aïssa ben Salem, Si Mohammed Tibary et sa famille, enfin mon propriétaire Moulay 'Ali. Que tous les habitants d'Azemmour qui se sont aimablement prêtés à mes questions veuillent bien m'excuser de ne pouvoir les remercier nommément, ils sont trop. Enfin je remercie M. Jamet, contrôleur civil, chef des services municipaux et toutes les autorités marocaines et françaises de la ville, qui m'ont prêté le meilleur concours.

foyer le plus dense de population et le centre le plus actif d'échanges monétaires.

Quoique des anecdotes rapportées par des historiens arabes ou portugais prouvent que des navires pouvaient jusqu'au XVIe siècle aborder occasionnellement sous ses murs, il ne semble pas qu'Azemmour ait jamais été régulièrement un port. En tout cas, il ne l'était plus au XIXe siècle. Il tirait d'autres avantages de son site. D'abord la possession d'une Ouldja, plaine humide particulièrement fertile qu'on trouve en particulier au bord d'un fleuve. A vrai dire, l'Ouldja de l'Oum Er Rbia' est assez réduite. Mais il y a une autre Ouldja entre les dunes de la côte, qui, pour diverses raisons, présente les mêmes caractères sur une surface plus étendue. En second lieu la rivière offrait ses poissons et notamment ses aloses, poisson saisonnier qui vit en mer, mais va pondre en rivière où on le pêche en hiver. Enfin il y avait un bac qu'étaient obligés de prendre tous les voyageurs qui, pour aller du Maroc du Nord au Maroc du Sud ou inversement, prenaient la route de la côte. Le mauvais temps empêchait quelquefois les barcasses de passer ; mais le commerce de la ville n'en profitait que plus.

Depuis l'arrivée des Français au Maroc, on peut distinguer trois phases dans l'activité de la ville :

1° Du débarquement du Général Drude à Casablanca en 1907, à l'achèvement du port sur l'Oum Er Rbia' en 1924. Tant que les Français se bornèrent à l'occupation de la Chaouia, Azemmour eut l'avantage d'être une ville frontière en période d'opérations. Malgré l'insécurité que des coupeurs de route comme le Caïd Si Mohammed El Maati el Triai' des Haouzia faisaient régner à ses portes mêmes, elle connut une grande prospérité. L'intensification des échanges entre le Nord et le Sud, et la présence des ouvriers qui travaillaient au pont prolongèrent cet heureux état de choses jusqu'en 1924.

2° L'achèvement du pont amena brusquement une catastrophe. Les ouvriers s'en allèrent, les barcassiers n'eurent plus de travail, les voyageurs cessèrent de s'arrêter. Ils ont, en effet, presque aussitôt fait d'aller jusqu'à Casablanca (80 kms), ou jusqu'à Mazagan (17 kms). Rien n'a été fait pour retenir les touristes. D'autre part, c'est à peu près à cette date que les transports automobiles se sont multipliés au Maroc. Les produits du dehors (marocains aussi bien qu'européens) sont venus, comme nous le verrons, concurrencer la production locale, sans profit pour le commerce, puisque les bourgeois d'Azemmour prenaient l'habitude d'aller faire leurs principaux achats à Mazagan et à Casablanca.

Les chiffres de la population marquent bien ce déclin. En 1919, la population indigène d'Azemmour était de 12.700 h., elle monte à 13.900 en 1921 et, brusquement, tombe à 8.970 en 1926, 8.580 en 1931, 7.745 en 1936.

La prospérité des campagnes soutenait cependant la ville. Les paysans, gagnant plus d'argent, remplaçaient pour le commerce la clientèle des bourgeois. Malgré la croissance des souks de campagne qu'a favorisés le développement des cars et de la sécurité (Souk el Khémis de St-Hubert et surtout Souk el Tnine), ils restaient attirés à Azemmour par la présence du pacha, les vieux sanctuaires populaires aux rites souvent curieux et extrêmement anciens (en particulier Moulay Bou Cho'aïb, Sidi Oua'adoud, Lalla 'Aïcha el Beharia), enfin leurs liens d'affaires traditionnels avec la bourgeoisie locale.

D'autre part, il se passait ce fait curieux : plus les paysans s'enrichissaient, et plus ils s'endettaient, pour des raisons qu'on entrevoit, mais où la raison n'a évidemment pas grand'chose à faire. Un capital de quelques milliers de francs seulement permettait à certains bourgeois de tirer de l'usure d'importants bénéfices. Ils faisaient aussi de fructueuses spéculations sur les bestiaux, et chaque année voyait s'accroître l'étendue des terres

qu'ils possédaient. Tout cela freinait la décadence de la ville.

3° A partir de 1931, la baisse des cours des céréales et du henné, dont la culture est très importante en cette région, ont précipité la chute. Gagnant moins, les paysans achètent moins. D'où perte à la fois pour les commerçants et pour les propriétaires. L'usure à son tour a pris fin : on ne prête pas à qui n'a rien. Un fait fortuit a sur ce point hâté l'évolution. Le nouveau Pacha d'Azemmour, Si Ahmed Bargache, un homme jeune, fils du Pacha de Rabat et formé au collège Musulman Moulay Youssef, a refusé systématiquement de reconnaître la validité des ventes fictives qui déguisaient les prêts, du moins quand ceux-ci étaient faits à un taux exorbitant. Du jour au lendemain, les usuriers ont été ruinés.

Un autre fait fortuit a achevé la ruine de la ville. Pour des raisons sociales, l'Administration des Domaines, puis des Eaux et Forêts réservait aux habitants d'Azemmour le monopole de la pêche à l'alose à l'embouchure de l'Oum Er Rbia'. Malgré des offres supérieures d'étrangers (en 1927, un Rbati offrait 115.000 frs, un Fassi 150.000 frs), il leur était adjugé 100.000 frs par an. Mais en 1932, le poisson commença à manquer. En 1933, on dut diminuer de moitié la redevance. Elle fut abaissée, en 1934, à 20.000 frs dont la moitié seulement put être payée, et à la dernière adjudication, en 1935, elle n'était plus que de 3.000 frs. La faute en est, semble-t-il, au barrage de Sidi Saïd Mâachou qui, achevé en 1929, empêche depuis ce moment les aloses d'aller pondre aux sources de l'Oum Er Rbia'. Des échelles avaient été prévues ; mais elles n'ont pas été suffisantes.

Le marasme de la ville se traduit par la diminution de la consommation de la viande, dont la courbe est intéressante à comparer à celle, moins rapidement déclinante, de la population. Mais cela nous entraînerait trop loin. Passons tout de suite à l'étude des différents classes sociales :

I. Prolétariat rural

Je range sous cette rubrique les khammès (métayers au cinquième, dont beaucoup habitent la ville), les journaliers et un certain nombre de gagne-petit.

Voici d'abord le budget d'un khammès, marié et père de deux garçons dont l'un a treize ans et l'autre quinze, d'octobre 1934 à octobre 1935. Comme il a ses fils pour l'aider, sa métairie s'étend sur deux « charrues », ce qui fait environ une quarantaine d'hectares, dont le tiers est en culture.

a) Dépenses mensuelles (approximativement) :

Thé	7 50	
Sucre	15 »	
Viande [1]	4 »	(une fois par mois).
Savon	1 »	
Bougies	2 50	(une bougie par nuit).
Hammam	1 »	(0,50 le bain, un bain pour lui et un bain pour sa femme ; les garçons vont à la rivière).

Soit un total de 31 frs par mois, 372 frs au bout de l'année.

b) Dépenses annuelles :

Mouton de l'Aïd el Kebir [2]	30	Francs
Vêtements	180	»
Participation aux fêtes	5	»
Tertib	55	»

Soit un total de 270 frs et avec les dépenses mensuelles 642 frs au bout de l'année, pour lesquels le propriétaire lui a avancé 150 frs en octobre.

(1) Je comprends dans ce prix quelques sous d'huile, le cas échéant.

(2) Exceptionnellement petit et bon marché. Voir l'autre budget.

c) Recettes en argent :

Janvier : 50 fr. sur la vente des pommes de terre (1/5).

Février : 30 fr. de salaire à ses fils pour le sarclage (15 jours à 1 fr.).

Avril : 40 fr. sur les oignons (1/4 parce que la semence ne coûte rien).

20 fr. d'indemnité pour l'avoine mangée sur pied par les animaux du propriétaire.

Mai : 35 fr. sur les concombres (1/4).

80 fr. à ses fils pour la moisson (20 jours à 2 frs).

Juin : 30 fr. sur les melons (1/4).

Septembre : 120 fr. sur le henné (1/5).

De plus un commerçant d'Azemmour lui avait confié deux vaches et deux veaux qui paissaient sur les friches du propriétaire. Le lait était pour lui. Quand il y en avait beaucoup sa femme allait tous les cinq à six jours vendre 4 à 5 frs de beurre. D'où une recette qu'on peut estimer, en voyant large, à 200 frs par an.

Cela fait un total d'environ 600 frs de recette. Donc un déficit d'une cinquantaine de francs, qui s'explique soit par le fait que les dépenses mensuelles, surtout les dépenses de sucre et de thé, ont été réduites pendant les mois d'hiver, soit plutôt par la vente d'une partie de la récolte des céréales. En fait le déficit a été comblé, le prêt de 150 frs remboursé, et aucun autre n'a été contracté pour l'année suivante.

d) Recettes en nature :

Le propriétaire doit donner au khammès au début de chaque campagne, en toute propriété, une quantité de grains qui près d'Azemmour est de 12 doubles décalitres.

Elle a été portée à 24 pour notre khammès, que ses fils aident à cultiver le double de l'étendue ordinaire.

D'autre part, quand le patron fait venir des ouvriers pour le sarclage ou la moisson, il leur fournit un repas d'un quart de décalitre d'orge ou de maïs et cinq ou six litres de petit lait ou d'eau pour dix personnes. Le khammès et ses fils prennent part à ce repas. La femme prépare la cuisine. Ajoutons-y le petit lait des deux vaches et ce que le khammès peut prendre des légumes du jardin, enfin et surtout le cinquième de la récolte des céréales (orge, blé dur, blé tendre et surtout maïs), qui fut pour lui particulièrement abondante cette année.

Il faut dire que, grâce à ses deux fils déjà assez âgés pour travailler et encore trop jeunes pour dépenser, grâce aussi aux terres de l'Ouldja, ce khammès compte parmi les heureux.

Prenons maintenant sur le plateau, du côté de Mazagan, le cas d'un jeune khammès marié et père d'une fillette de quatre ans. D'après ses déclarations, il aurait comme dépenses mensuelles régulières 6 frs de tabac (dix paquets à 0,60), 0,60 de papier à cigarettes, 1,50 d'allumettes bougies, 27 frs de sucre et de thé, 8 frs de viande, à l'occasion d'une fête ou quand on abat dans le douar une bête blessée, 2 frs 50 de bougies, 1 fr. de savon, 1 fr. de coiffeur. Il va au hammam trois fois par an pour 0 fr. 25 chaque fois. Sa femme a une installation rudimentaire pour prendre chez elle un bain chaud. Soit au total 48 frs par mois.

Mais prenons son budget, dans cette même année 1934-1935, en suivant l'ordre chronologique du calendrier julien.

Octobre : tertib payé, il doit 55 frs à son propriétaire. Mais il lui reste de l'année précédente trois à quatre doubles décalitres de maïs, onze poules et deux coqs, une vache et un veau (de compte à demi avec son beau-

père), deux ânes. Le propriétaire lui donne onze doubles décalitres de maïs d'entrée en campagne, et lui confie deux bœufs achetés 120 frs chacun.

Recettes. — Il vend quatre belles poules (une à 3,75, une à 6 frs, les deux autres ensemble à 13 frs), 20 frs d'œufs, et deux doubles décalitres et demi de grains à 6 frs le double décalitre, soit 15 frs. Il travaille trois jours au port de Mazagan à 15 frs par jour, soit 45 frs. Au total, il réalise un gain de 102,75.

Il mange les œufs cassés qu'il ne peut vendre ; sa femme tisse une jellàba et un haïk.

Dépenses. — Il donne 15 frs aux mariages auxquels il assiste. Il va à pied au moussem de Moulay 'Abdallah (Tit) et y achète, avec un camarade, une tête de chèvre cuite qu'ils paient 3 frs, soit pour lui 1,50. Il la mange sans pain, mais s'offre 0,25 de cacahuettes. Il rapporte à sa femme une tête de bœuf de 20 frs, un pain de sucre qu'il paie 6 frs au lieu de 4 frs à cause de la bénédiction du moussem, une demi-livre de thé à 3 frs, et un paquet de 3 bougies à 0,25.

Plus tard il achète pour les labours une paire de chaussures japonaises en caoutchouc de 1,50. Donc un total de dépenses de 47,50.

Novembre : Il vend 22,50 d'œufs, 5 frs une poule, 7,50 un coq, un double décalitre de grains à 7 frs. Soit 42 frs.

Dépenses. — Il s'achète un vieux veston militaire de 22 frs et des babouches à 15 frs, il achète à sa femme une frajia de 30 frs, un foulard de 15 frs, un séroual de 8 frs, deux chemises à 5 frs pièce, et les babouches brodées à 8 frs ; il achète à sa petite fille un caftan de 3 frs, une mançoura de 2,50, une chemise de 2 frs, une serviette haïk de 1 fr. Soit 116,50.

Les deux premiers mois se closent donc, d'après nos chiffres, par un déficit de 20 frs (144,75 de recettes, 164 frs de dépenses), auxquels il faudrait ajouter le prix du tabac et les menus frais pour octobre, les mêmes dépenses plus le sucre et le thé pour novembre, ce qui doit le porter à une cinquantaine de francs. Il est probable, quoiqu'il ne me l'ait pas dit, que le khammès avait au début d'octobre, à sa disposition, une somme de cet ordre, qui correspond à peu près au montant de sa dette.

En tout cas, à la fin de novembre, à quelques francs près, il a tout dépensé, et deux mois de misère commencent.

Décembre. — Il vend 10 frs d'œufs, et quatre poulets à 4 frs pièce. Soit 26 frs.

Les dépenses ordinaires sont réduites au minimum : 9 frs de sucre et de thé. Mais comme ce mois coïncide avec le Ramadan, le khammès emprunte, pour les repas du soir et les fêtes du 27e jour à l''Aïd Sghir, un double décalitre de blé à 7,50 ; il achète 1 kg de fruits secs à 4 frs, 1 litre d'huile à 4,50, 7 kgs de semoule à 1,25 le kg. Pour le jour de l''Aïd, le douar égorge une vache, et sa part lui coûte 11,25. Sa vache lui donne un kg de beurre. Total des dépenses 27,50, plus une dette de 7,50 à rembourser en nature.

Janvier : Pas de recettes. Il emprunte quatre doubles décalitres de maïs à 12,50 le double décalitre, vend d'avance à son propriétaire sur la récolte à venir un double décalitre et demi de blé tendre, soit 9 frs.

Les dépenses se réduisent à 6,25 de sucre et de thé.

Février : On vend enfin les bœufs : 325 frs l'un, 130 frs l'autre. Pour ce dernier, le khammès touche seulement un pourboire de 5 frs ; pour le premier, déduction faite du prix d'achat, du tertib, des 45 frs de droits de marché, et des deux doubles décalitres d'orge de nourriture des deux bœufs, sa part s'élève à 55 frs.

Il vend aussi son veau 67,50, dont la moitié revient à son beau-père, et 30 frs de beurre dans les mêmes conditions, ce qui fait pour lui 33 frs et 15 frs (c'est le seul mois où il signale une recette provenant de la vente du beurre).

Enfin le propriétaire lui remet un pourboire de 3 frs sur la récolte de pommes de terre qui a manqué. Ce qui fait un total de recettes de 111,75.

Vers cette époque à peu près, il emprunte deux doubles décalitres d'orge à 10 frs le double décalitre, et, je crois, un décalitre de blé à 7 frs le double décalitre.

Pour la fête de l''Aïd el Kebir, il emprunte également à son propriétaire un mouton de 120 frs, et il achète 5 kgs de semoule à 1,25 le kg. Soit 6,25. Je ne sais quelles sont ses dépenses de thé, tabac, etc.

Mars : Il ramasse et vend avec sa femme, six paquets d'herbe pour les animaux à 2 frs le paquet, soit 12 frs. C'est peu, mais il n'y a pas beaucoup d'herbe cette année. Pour la même raison, sa femme ne fait pas de journées de sarclage.

Il achète 6,50 de thé et de sucre, et pour l''Achoura deux kgs de viande, soit 8 frs, et un kg et demi de fruits secs, soit 6 frs.

Avril : Huit jours de moisson avec les ouvriers lui font huit repas. Pendant ce temps, sa femme glane de quoi nourrir la maison, et en plus deux doubles décalitres d'orge qu'ils vendent 5 frs pièce, soit 10 frs.

Mai : Il trouve au bord de la mer, avec des camarades, une échelle qu'ils vendent 40 frs, dont 10 frs lui reviennent. Il mange des légumes du jardin qu'il cultive en propre et en vend pour 12 ou 13 frs. Sa femme glane deux doubles décalitres de blé, qui servent à nourrir la maison. Ils tuent un poulet. Enfin quinze jours de moisson lui font quinze repas.

Il achète quatre kgs de semoule à 1,25, soit 5 frs.

Juin : Pas de renseignements.

Juillet : On partage la récolte. Le khammès a dix doubles décalitres d'orge, huit de blé tendre, trois d'alpiste. Il abandonne les deux doubles décalitres d'orge et les trois doubles décalitres de blé qu'il avait empruntés ou vendus à l'avance ; il laisse aussi les trois doubles décalitres d'alpiste, valant 16,25 chacun, en paiement de sa dette en argent, qui est donc amortie de 48,75.

Août : Récolte du maïs qui se fait sans l'aide d'ouvriers. Il en revient au khammès treize doubles décalitres, dont il faut déduire les quatre qu'il doit.

Faute d'argent, dit-il, il ne participe pas aux fêtes ; mais il profite de sa réserve de grains pour offrir et, par contre-coup, recevoir largement l'hospitalité.

Septembre : Id. Il achève de dépenser son argent. En octobre 1935, il ne lui reste plus rien, affirme-t-il, et il a encore 155 frs de dette (dont 5 ou 6 frs empruntés je ne sais quand). Il faudra encore qu'on lui prête 25 frs pour l'impôt.

Je n'ai pas obtenu de renseignements précis sur ses dépenses régulières, à partir du mois de février (sauf le thé et sucre de mars). Mais le calcul est facile, si l'on considère qu'il est parti de zéro pour revenir à peu près à zéro. Déduction faite des dépenses citées, il lui reste 18 frs par mois (mars non compris) à dépenser, ce qui fait moins de 10 frs pour le thé et sucre d'une part, le tabac et les menus frais de l'autre, conclusion qui correspond bien à ce que nous savons des autres mois.

Il est à remarquer que ce chiffre de consommation de thé est bien inférieur à celui que m'avait indiqué le khammès, en partant de ce qu'il croyait être sa consommation journalière. J'ai indiqué cependant ce dernier chiffre, parce qu'il correspond à la consommation réelle

de certains khammès, à qui une situation de famille exceptionnelle permet de gagner davantage d'argent. Il est intéressant de noter que ceux mêmes qui n'ont pas les moyens d'y atteindre le considèrent comme leur niveau normal. C'est une cause de déséquilibre de plus pour ces pauvres budgets.

Par ailleurs on peut remarquer l'imprévoyance du khammès qui l'assujettit très étroitement au cycle des saisons et le met à la merci du propriétaire. Le fond de la vie est assuré par la consommation en nature de la récolte de céréales. Le gain monétaire provient d'à côtés (salaires au dehors, cultures maraîchères, travail des enfants et quelquefois de la femme), et sert à acheter des produits de luxe : thé, vêtements cousus qu'ils préfèrent aux haïks que savent cependant tisser encore pour elles-mêmes et pour leurs maris les femmes de la campagne ; subsidiairement, viande. Faute peut-être d'une organisation commerciale appropriée (les marchands de grains ne sont que des spéculateurs), faute d'éducation aussi, et sans doute au total parce qu'il reste trop rare, l'argent ne remplit pas le rôle d'instrument d'épargne, de régulateur de la consommation.

Les ouvriers se divisent en deux catégories. Les jardiniers ont d'assez gros salaires, sont généralement rebba', c'est-à-dire métayers au quart, habitent presque toujours la ville. Ils cultivent surtout le henné et la menthe.

Parmi les autres, on peut ranger le khammès célibataire qui est logé chez son patron et employé à tous les usages domestiques. Il porte l'eau et le bois, moud le blé, mène les deux bœufs au pâturage de deux heures et demie du matin au lever du jour et de cinq heures du soir à la nuit tombée. Il attend qu'une bonne récolte lui permette de se marier.

Les journaliers arrivaient à toucher, il y a quelques années, jusqu'à 5 frs par jour, et plus. Beaucoup étaient

plus heureux qu'un khammès. Aujoud'hui ils gagnent de 0,75 à 2 frs, les plus faibles salaires étant ceux des femmes. Quelques khammès qui avaient un moment préféré la vie plus libre de l'ouvrier sont revenus à leur ancienne situation. Certains journaliers sont cependant plus heureux. Par exemple ceux qui vont en barque à l'embouchure de l'Oum Er Rbia', chercher des pierres pour la route : ils gagnent trois francs par jour, et jugent qu'ils n'ont rien de plus à désirer. Assez heureux autrefois, quoiqu'ils fussent de simples ouvriers non propriétaires de leur barque, beaucoup de pêcheurs ont dû aujourd'hui changer de métier, comme jadis les barcassiers qui formaient parmi eux une sorte de petite aristocratie.

Les porteurs d'eau restent relativement plus prospères. Les plus pauvres, qui portent eux-mêmes leur outre et vont la remplir à la rivière, arrivent à se faire dans les 2 francs par jour. Les plus riches ont un âne et deux outres (au total un capital d'environ 150 frs) ; ils vont chercher une eau plus pure dans un puits au milieu des dunes, et leur gain de la journée atteint quelquefois 10 frs en été. Chose curieuse, comme ils sont presque tous d'origine paysanne, un certain nombre d'entre eux quittent la ville précisément à ce moment pour aider leurs parents à moissonner.

De petits métiers s'offrent aux malheureux. On voit le long des murs qui conduisent au Souk Ghezel des hommes et des femmes vendre des herbes cueillies à la campagne. Ils sont surtout actifs les jours qui précèdent l''Aïd el Kebir, où chacun en ville a un mouton à nourrir.

De jeunes campagnards vendent des fruits secs aux paysans qui viennent à la ville. Leur bénéfice peut être estimé à 1 fr. par jour ; il s'élève un peu, les jours qui précèdent l''Achoura. D'autres, plus âgés généralement, sont marchands de légumes, ou bien marchands d'œufs. Ceux-ci se livrent à un double commerce : ils achètent

aux paysans des œufs qu'ils revendent aux exportateurs de Mazagan, ou ils achètent à ces derniers les œufs de mauvaise qualité pour les revendre à Azemmour.

Une curieuse corporation est appelée marchands de Zima, à cause du sel gemme du Sud qu'ils vendaient autrefois, et qui n'a disparu que depuis sept ou huit ans devant la concurrence du sel européen. Mais ils vendent encore aujourd'hui des produits d'origine rurale : goudron, plantes saponifères ou médicinales, peaux de grenade dont se servent les tanneurs. Ils fabriquent avec les feuilles de doum des cordes, des paniers, des balais ; vendent les poteries grossières de la campagne (de 0,75 à 1,25), louent aux maçons des damiers de bois et des tamis, raccommodent les planchettes des écoliers.

Outre la vente des herbes, les femmes ont la ressource de vendre du pain (quelques hommes aussi). Elles tissent des haïks et des couvertures. Mais ce travail est de moins en moins payé. En gros il faut un mois à la tisseuse pour gagner 10 frs. Celles qui font de la couture — les machines à coudre se répandent — gagnent environ 1,50 par jour. Les petites filles sont souvent employées comme domestiques.

Toute cette population — à laquelle il faudrait ajouter de nombreux mendiants — est à cheval entre la ville et la campagne. La plupart logent dans des faubourgs qui sont à moitié des villages comme la Kherba et la Hafra. Ils sont d'origines très variées : quelques hommes et, à ma connaissance, une femme, sont des chleuhs partis de Demmat ou du Mtouggui ou même, au moins dans un cas, du Tazeronalt, alors qu'ils étaient tout enfants. D'autres viennent des Rehamna, des Abda, etc... Cette population flottante aux ressources précaires forme, depuis toujours, semble-t-il, l'embryon d'un « Bidonville » comme ceux qui aujourd'hui se concentrent autour des « villes nouvelles » du Maroc.

II. Artisans et boutiquiers

Je me suis un peu étendu sur ce prolétariat. Je passerai plus rapidement sur les artisans. Notons surtout leur décadence. Les tisserands, très nombreux il y a vingt ans, ont presque disparu aujourd'hui, tués par la concurrence des marchands d'étoffes et la mode des cotonnades étrangères [1]. Il reste un ou deux cordonniers qui fabriquent quelques babouches brodées de femme, assez jolies, mais bon marché. Les babouches d'hommes et la plupart des babouches de femme viennent de Fès, Rabat et Marrakech. Les derniers cordonniers achètent d'ailleurs leur cuir à Marrakech. Depuis cinq ans, le dernier tanneur d'Azemmour ne prépare plus que quelques peaux de chèvres pour un fabricant de soufflets (rabouz) de Casablanca. Les forgerons et les menuisiers travaillent comme par le passé, mais la concurrence des godets métalliques pour norias, introduits récemment par un commerçant israélite, commence à faire du tort aux potiers. Les fourniers n'ont pas changé ; mais deux moulins mécaniques suffisent aujourd'hui à moudre le grain de toute la ville, chacun d'eux représentant un capital de 5 à 10.000 frs. Les bijoutiers, qui étaient israélites, sont en complète déconfiture. Coiffeurs, cafetiers, marchands de harira subsistent avec des bénéfices réduits.

Prenons l'exemple des tailleurs, dont la corporation est restée relativement active. La plupart sont fqih en même temps. Ils ont aussi la curieuse habitude de revendre au détail de grosses jarres qu'ils achètent en gros aux potiers. Mais leurs principales ressources proviennent de leur art. Tous fabriquent des jellaba. On

(1) Cependant une belle qualité de haïks mêlés de soie est restée une spécialité d'Azemmour et de Mazagan. L'habitude est d'en donner au Sultan lors des « hédia » traditionnelles. Le cas qu'on fait d'eux contribue à maintenir la production.

leur fournit l'étoffe. Ils terminent l'ouvrage en deux jours et se font payer 2 ou 3 frs en temps ordinaire, de 3 à 6 frs à la veille des fêtes. Les plus habiles font des gilets (trois jours de travail, prix 20 frs, dont la moitié sert à rembourser le tailleur de ses fournitures de fil et de doublure) et des caftans (quatre jours de travail, prix 25 frs, dont environ 10 frs de fournitures). Les ouvriers ne sont payés que les jours où ils travaillent. Dans les meilleures circonstances, les plus favorisés touchent jusqu'à 2,50 par jour ; mais 2 frs tous les trois jours est un taux plus normal. Les petits apprentis qui leur sont indispensables touchent quelquefois 5 sous par jour. Plus souvent le patron leur donne, à chacun des trois 'Aïd, une chemise et une jellaba, souvent même une paire de babouches, qu'il remplace quelquefois, pour faire des économies, par une paire d'espadrilles.

Parmi les boutiquiers, laissons de côté les *'attara*, marchands d'épices et de drogues aromatiques plus ou moins magiques qui tendent aujourd'hui à se confondre avec les *beqqala*. La multiplication de ces derniers, conséquence du développement de la vente du thé et du sucre, est la grande nouveauté de notre temps, peut-être la grande révolution économique du Maroc moderne. Sous des formes particulières, elle s'est fait sentir à Azemmour comme ailleurs.

L'usage du thé vert à la menthe a été introduit dans cette ville, il y a quarante-cinq ou cinquante ans, par un riche commerçant qui revenait de la Mecque. Le thé noir anglais était déjà connu à Mazagan, mais n'avait pas eu de succès. Au contraire le thé vert a pénétré dans toutes les classes de la société, et c'est à lui surtout qu'a profité l'abondance monétaire qui a suivi l'occupation française.

Les *beqqala* les plus pauvres se confondent avec les marchands de charbon. Outre le thé, le sucre, la menthe, les autres vendent de l'huile, des bougies, du savon, de la farine, des épices, des crayons, des babouches et de

plus en plus des produits de nouveauté européens. Ils brisent la vieille spécialisation des boutiques.

Ils achètent leurs produits à crédit chez les commerçants plus importants d'Azemmour qu'on appelle marchands de sucre et de thé, et les revendent eux-mêmes le plus souvent à crédit, mais en très petite quantité. Voici quelques chiffres pour donner une idée de leur commerce. Ils achètent trois ou quatre pains de sucre de Casablanca à raison de 3,90 ou 4 frs le pain de deux kilogs (le sucre de Saint-Louis est trop cher pour les pauvres gens d'Azemmour), et le revendent par morceaux de trois sous à raison de 1,25 le demi-kilog. ; ils paient 40 frs une caisse de cinquante savons moyens et une caisse de cent petits savons, et les débitent à cinq sous le petit savon, huit ou dix sous le moyen, etc.

Or on peut considérer qu'un beqqal assez à l'aise vend un pain et demi de sucre par jour et quelques morceaux de savons. Là dessus il faut qu'il paie ses frais de premier établissement, peu élevés il est vrai (50 frs pour certains : la dépense la plus importante est la balance, et l'on en trouve à 20 frs), et son loyer qui tourne autour de 10 frs par mois. Aujourd'hui que la baisse du prix du sucre et du thé, tout en permettant à la consommation de rester au même niveau, a réduit la marge de leur bénéfice, la plupart des beqqala se contentent d'un gain de 3 frs par jour, certains ont moins.

Néanmoins ce métier continue à exercer une grande attraction. Il est honorable. Un beqqal, fils de maçon, me disait qu'il gagnerait davantage à travailler comme son père, mais qu'il avait étudié pour être fqih, et qu'un fqih ne pouvait faire un maçon. Etre beqqal, même si l'on ne gagne rien, est plus honorable que de traîner dans la rue. C'est une ressource pour un artisan ruiné. Enfin le métier est peu fatigant et à cause de cela fait envie aux khammès vieillis ou malingres. Ce prestige, l'habitude des femmes musulmanes de peu sortir et

d'envoyer les enfants faire au plus près les commissions, la nécessité aussi de connaître personnellement chacun des clients dans le commerce à crédit contribuent à multiplier les beqqala dans tous les coins d'Azemmour.

Beaucoup de ces artisans et de ces boutiquiers ont un mobilier aussi rudimentaire que les khammès ; ils ne dépensent pas plus en vêtements, quoiqu'ils abîment moins leurs affaires, et achètent peut-être mieux. Sauf les jours de fête, ils se nourrissent surtout de pain et de thé ; le samedi, jour de souk, ils achètent un morceau de viande.

Une catégorie particulière est constituée par les chauffeurs. Une douzaine de cars ont leur point d'attache à Azemmour. La plupart, légers, font le trajet Azemmour-Mazagan, quelques-uns vont à Casablanca en ramassant des voyageurs de la campagne qui attendent, sur le bord de la route, le passage d'un car, les « Américains » comme on les appelle. Autrefois le conducteur d'un de ces gros cars arrivait à se faire jusqu'à une cinquantaine de francs dans la journée, et pouvait sans peine économiser de quoi s'établir à son compte. Aujourd'hui le prix de la place et par conséquent les gains ont baissé des trois quarts [1]. Néanmoins les chauffeurs seraient encore assez à l'aise, si les habitudes d'intempérance qui font partie de leur modernisme (pantalon, chaussures, emploi d'expressions françaises et particulièrement du vocabulaire ordurier) ne les entraînaient à de fortes dépenses. Les traditions de noce, la difficulté de prévoir l'amortissement de la voiture, les grosses dépenses imprévues, ont fait de tout temps des transports à Azemmour une industrie aventureuse.

(1) On paie aujourd'hui 1 fr. 50 pour aller à Mazagan ou au Souk el Tnine, 4 ou 5 frs jusqu'à Casablanca, donc moitié moins que sur la C.T.M. qui fait payer 10 frs ce dernier trajet, 15 frs l'aller et retour. Mais il va sans dire que les pannes sont fréquentes avec les cars libres.

Au-dessous des chauffeurs, il y a, dans le même genre, les graisseurs et les loueurs de bicyclettes aux enfants de la ville (0 fr. 50 l'heure).

III. Commerçants et fonctionnaires

Au-dessus de ces petites gens, on trouve, groupés autour du nouveau souk central, des commerçants plus riches, les petits capitalistes dont nous avons parlé. Parmi eux, les marchands d'étoffes, musulmans et israélites, et les marchands de babouches tenaient autrefois la première place ; mais les marchands de babouches ont presque disparu, et les marchands d'étoffes ont été éclipsés par les marchands de thé et de sucre, à la fois épiciers et marchands de nouveautés.

Au fond, ce n'est encore que du commerce de détail, et tous ces marchands se fournissent à Azemmour même chez deux négociants d'étoffes, l'un musulman et l'autre israélite et chez un épicier quincaillier israélite. Cependant, depuis quelques années, le commerce s'est démocratisé, et les petits commerçants vont souvent se fournir eux-mêmes, à Casablanca surtout, chez les demi-grossistes de la rue Médiouna. Mais en fin de compte, on aboutit toujours aux maisons anglaises et israélites qui, bien avant le Protectorat, avaient organisé le commerce indigène au Maroc. (Quoique depuis trois ou quatre ans, les étoffes à bon marché viennent du Japon au lieu d'Angleterre, ce sont toujours les mêmes maisons qui les importent. Mais ceci nous éloigne d'Azemmour.)

La décadence de la ville, et surtout la disparition ou la diminution des revenus du capital (placements en terre, bestiaux, pêche, achat et vente de grains), ont beaucoup appauvri cette bourgeoisie. Elle tâche de trouver une compensation du côté des carrières administratives. Celles qu'offre traditionnellement le Makhzen sont rares. Mais le Protectorat a ouvert bien d'autres débou-

chés à ceux qui savent le français : interprète, instituteur, employé des droits de porte, etc. Les grandes maisons de commerce, les bureaux de la C.T.M. offrent également des emplois où vont surtout les jeunes Israélites. L'école française devient ainsi un des rouages les plus importants de la ville d'Azemmour, qui tend à constituer une pépinière de petits fonctionnaires comme Nédroma en Algérie.

CONCLUSION

Au total, la bourgeoisie se caractérise par l'économie monétaire et un travail intellectuel, comme le prolétariat rural par l'économie naturelle et le travail manuel. Ce sont les deux pôles de la vie sociale. Leur opposition n'est pas seulement économique. Elle se marque encore, toute considération de métier et de revenu mise à part, par des différences de costume, de nourriture, d'habitation, de mobilier, de langage, par la vie publique et la vie de famille, les mille façons de penser et de sentir. L'étude des fêtes est à cet égard significative. Mais je dois me contenter de signaler cet aspect de la question, dont le détail exigerait plusieurs communications comme celle-ci. En bref, on peut dire que les traditions bourgeoises sont plus élaborées, plus minutieuses, quoique plus discrètes, et, sinon plus impératives, du moins plus conscientes que les traditions populaires. Le bourgeois, qui vit davantage à la maison, subit un dressage humain plus poussé que celui du peuple.

Un Français y verra, selon le cas et l'individu, un avantage ou une infériorité ; mais peu importe. Socialement, la supériorité appartient sans conteste à la [illegible] geoisie. Les khammès ont beau se moquer de[illegible] efféminés, mangeurs de pain [illegible]ond et de salad[illegible] reconnaissent le prestige. Là est même la [illegible]

asservissement. On se rappelle en effet que si le bourgeois a prise sur la terre, c'est à cause des quelques dépenses que fait en argent le paysan, et que ces faibles dépenses sont presque exclusivement consacrées à l'achat de marchandises de luxe (thé, jellabas), dont le paysan produit ou pourrait produire l'équivalent (haïks tissés avec la laine de ses moutons ; vignes préislamiques) (1), s'il avait la force de créer ses propres goûts, ses propres répulsions.

Entre ces deux extrêmes vivent toutes sortes de groupes intermédiaires : propriétaires aisés habitant la campagne, pauvres gens de la ville. La tradition de fraternité musulmane se rencontre avec l'égalitarisme français pour favoriser l'interpénétration des classes. On voit à l'école, non seulement des fils de commerçants plus ou moins à l'aise, ou des fils de tailleurs, corporation traditionnellement savante, quoique misérable, mais des fils de menuisiers, de maçons et même de khammès, ou tout au moins de rebba'. S'ils sont bien doués, ils envisagent, sans étonner personne, de continuer leurs études avec une bourse au Collège Musulman de Rabat. Mais ils n'ont pas besoin de dépasser le certificat d'études pour oser prétendre à des situations qui paraissent magnifiques dans une ville où un traitement régulier de 250 frs par mois est considéré comme enviable. A la ville, l'embourgeoisement suit presque automatiquement l'aisance. A rebours, des bourgeois ruinés ont peine à

(1) Ceci soit dit sans confondre la valeur morale et religieuse de l'ascétisme musulman qui proscrit le vin avec le snobisme qui fait mépriser les étoffes rustiques. Par ailleurs, nous avons vu que la consommation du vin est au Maroc un fait de fête urbaine, souvent crapuleux. Rien de commun, par conséquent, avec les traditions françaises et ces piquettes locales qui, dans beaucoup de nos départements, font non seulement l'orgueil, mais aussi — par la circulation intérieure qu'elles déterminent — la richesse de leurs producteurs qui sont pourtant les seuls à les consommer. La diffusion du vin au Maroc aurait des effets exactement opposés.

tenir leur rang et meurent décemment de faim. Autant de cas particuliers. Ajoutons que la manière d'être bourgeoise ou populaire comporte un côté psychologique et que l'âge, le sexe, l'instruction, le caractère introduisent par conséquent des nuances au sein d'une même famille. On voit la richesse sociale d'Azemmour.

Cette société complexe est au total conservatrice. Les terrasses, par exemple, restent interdites aux hommes, alors qu'il y a belle lurette qu'on se moque de cette règle à Casablanca et à Rabat, où la présence des Européens et la diffusion de leurs richesses ont développé un certain désarroi moral, une fièvre de changement qu'on ignore à Azemmour. Cependant d'autres influences jouent dans cette ville en faveur d'un esprit nouveau. Les émigrés d'Azemmour, libérés de la contrainte de leur milieu, manifestent, comme tous les émigrés, des tendances progressives dans les villes où ils sont établis. Or ils restent en rapports étroits avec Azemmour. Comme les loyers y sont d'un prix dérisoire, ils y laissent leurs parents, qui d'ailleurs refuseraient souvent de s'exiler. Eux-mêmes espèrent en général y prendre leur retraite. En attendant, ils s'y marient et y placent leurs économies, qu'ils chargent un frère ou un cousin de faire valoir en métairies ou en bestiaux.

Des mœurs nouvelles s'introduisent par ces intermédiaires dans toutes les classes de la société. Les campagnards, qui, il y a trente ans, allaient presque tous pieds et tête nus, portent aujourd'hui babouches et turban. Au contraire les jeunes bourgeois abandonnent le turban : autrefois ils l'adoptaient définitivement le jour de leur mariage ; maintenant ils ne le portent plus que pendant la noce, et reviennent ensuite au tarbouche qui a cessé de caractériser les jeunes célibataires. De même, le caftan est abandonné aux femmes, et celles-ci se mettent à la mode de Fès : étoffes nouvelles auxquelles elles donnent des noms pittoresques et dont la vogue varie sans cesse ;

babouches brodées d'or que seules des femmes de mauvaise vie osaient mettre jadis ; couronne de pièces d'or sur le front des petites filles riches au lieu d'une pièce unique, le « sceau » ; etc. L'augmentation de la consommation de thé, la diffusion des articles de quincaillerie (comme les cuvettes d'émail) et de nouveauté d'Europe, la substitution des bougies aux lampes à huile en attendant l'électricité, l'introduction de la pomme de terre, la place croissante que prennent les légumes dans l'alimentation bourgeoise ont achevé de modifier le genre de vie d'Azemmour. Seule la pauvreté de la ville entrave la vente des phonographes et des appareils de T.S.F. Sous l'immobilité apparente, des transformations profondes se préparent donc comme dans tout le monde musulman. Il importe seulement de remarquer qu'en ce qui concerne Azemmour, il ne s'agit pas directement d'une européanisation. Seuls les chauffeurs affectent d'être francisés en toute chose ; mais leur prestige de mauvais garçons ne va pas loin. Pour tous les autres, le modèle est la bourgeoisie de Fès, qui elle-même n'imite le plus souvent l'Europe que par l'intermédiaire de l'Egypte. Ces relais sont nécessaires pour que le prestige très réel de l'Europe devienne un facteur de transformation.

Je n'ai pas le temps d'insister sur ces impondérables. Il fallait cependant les indiquer, parce que leur influence sur la vie économique est considérable. Les avantages naturels dont Azemmour a perdu le bénéfice depuis l'aménagement moderne du Maroc sont en somme peu de chose. La décadence de la ville ne s'expliquerait pas sans la diminution de prestige qu'elle a subie. Il est entendu, même pour ses habitants, qu'un produit acheté ou fabriqué chez elle est de moins bonne qualité qu'un produit de Casablanca ou de Fès. De fait, puisque l'invention de la consommation se fait ailleurs, la production locale est nécessairement en retard. L'exemple des babouches d'Azemmour supplantées à Azemmour même par celles

de Fès, qui coûtent plus cher et que beaucoup d'Européens trouveraient moins jolies, est à cet égard typique. Manque de capitaux, insuffisance technique, mais aussi complexe d'infériorité, telles sont les causes profondes du déclin d'Azemmour. Nous retrouvons le même élément moral que dans l'asservissement du paysannat à la bourgeoisie.

Telle est l'idée qu'on peut se faire très brièvement, presque à vol d'oiseau, de la société d'Azemmour dans ces dernières années. Un cas aussi particulier ne comporte pas de conclusions générales. Il est cependant instructif dans son originalité même. Il prouve de quelle rançon de souffrances est payée l'épanouissement de l'économie moderne au Maroc, et en même temps il montre combien il est difficile d'y porter remède. Pour sauver Azemmour, il faudrait non seulement le rééquiper matériellement, mais lui rendre confiance en lui-même, en ses choix, en son imagination créatrice de façons de vivre. Je ne crois pas que cette double tâche dépasse les forces techniques et les ressources de compréhension et de libéralisme dont disposent l'Etat français et l'administration franco-marocaine de l'empire chérifien ; mais j'avoue que personnellement je trouve plus facilement en moi une admiration platonique d'artiste pour le vieil Azemmour ou ces affreux raisonnements d'intellectuel sur la marche inévitable du progrès, le choc du pot de terre contre le pot de fer, les classes sociales, les pays, les générations sacrifiées, qu'une solution pratique.

L'Alliance par colactation *(tâd'a)* chez les Berbères du Maroc Central

PAR

G. MARCY

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

Les populations indigènes du Maroc central désignent par le nom berbère de *tâd'a, tât'a* — terme qui paraît signifier étymologiquement l'« action de prendre le sein », « d'être allaité » (1) — une sorte d'alliance inter-

(1) Du verbe *et't'ed'*, qui a ce sens usuel dans un certain nombre de parlers berbères, et notamment dans tous ceux du Maroc Central. Cette forme *et't'ed'* est d'ailleurs seconde, en ce qu'elle comporte un redoublement de la première radicale : **d' > t't'*, qui n'apparaît pas dans les groupes dialectaux plus conservateurs (cf. Soûs *ad'ud'*, ahaggar *eld'ed'*, — avec un élargissement antérieur en *l-* dans ce dernier parler) ; la racine primitive devait être *D'D'* (et, secondairement, — dans l'exemple ahaggar — : *l D'D'*). En ce qui concerne la relation morphologique *ad'ud'* × *et't'ed'*, on pourra utilement rapprocher, d'autre part, Ntifa *asus*, « être flasque », et ahaggar *esses*, « même acception ».

et't'ed', « téter », et aussi « sucer, boire par succion », a pour nom d'action courant *ut'ud'*, qui est un masculin singulier. Il existe aussi une forme féminine à suffixe *-it*, alternant avec *-a* ; sauf dans quelques rares parlers (Zouaoua de Kabylie), elle a généralement pris une acception concrète et sert à désigner « la sangsue », la forme masculine *ut'ud'* étant réservée au nom abstrait. Le schème usuel pour ce nom verbal féminin est *ta R it*, à suffixe *-it*, où R représente le radical, primitif : *D'D'*, ou secondaire : *T'T'D'* (s'abrégeant occasionnellement en *T'D'*). Exemples

tribale, à caractère magico-religieux très prononcé, qui — semble-t-il — se concluait essentiellement, à l'origine, par le recours au procédé symbolique de la colactation, Cette institution se présente comme une des plus typiques qui soient de l'organisation politico-sociale des transhumants Berâber. Destinée — par imitation magique du phénomène de la parenté maternelle — à faire naître, entre tous les participants de l'alliance, des liens ethniques artificiels, susceptibles d'entraîner, des uns aux autres, les mêmes obligations juridiques et morales

---

— Sous, A. Seghrouchchen *tad'd'it*. Il y a souvent harmonisation vocalique au timbre *i* de l'*a* de première syllabe ; ainsi Senhaja d-es-Sghair, Bi. Iznacen, Rif *tid'd'it ;* Zemmoûr, Zayan *tit'd'it ;* Ntifa *tiddit*; Wargla *tiddet* (avec perte dialectale, dans ces deux dernières formes, de l'emphase étymologique du *d'*). On notera, dans *tit'd'it*, l'abrègement local du *t'* géminé, phénomène phonétique fréquent au Maroc Central pour la redoublée du *t* et du *d*, souvent réduite dialectalement à l'occlusive simple. On relève un fait analogue à Ghât : *tad'it* (pour **tad'd'it*), et en ahaggar : *tad'lit* (pour **taled'd'it*, — de la racine locale *l D'D'* ; avec, en surplus, une métathèse : **tald'it* > *tad'lit*).

Le schème féminin à suffixe *-a* : **ta R a*, n'a pas de représentants nominaux directs, parce qu'il dissimile couramment en *ti R a*, la séquence vocalique *a-a* étant échangée pour une séquence *i-a*, selon une règle fréquente. Cette dissimilation d'origine phonétique est, aussi bien, facilitée par le sens même du mot ; le nom « sangsue » a, en effet, tendance à être employé, au singulier, avec une valeur de collectif, ce qui l'amène à interférer sémantiquement avec ses formes de plur. interne ; il en résulte une tendance morphologique parallèle à refaire le schème de sing. sur le schème de plur.; or, *ti R a* est précisément le plur. interne régulier de *ta R it*, et l'on s'explique, dans ces conditions, qu'il soit arrivé en fait à évincer complètement **ta R a* en tant que schème de sing. Ceci n'exclut pas, d'ailleurs, que **taRa* ait pu se trouver conservé dans d'autres acceptions concrètes, — et par exemple, ainsi que nous allons le voir, dans celle d' « alliance par colactation », — n'impliquant pas, comme la précédente, de valeur collective pour le nom sing. Au prototype **taRa* > *tiRa*, sont à rattacher des formes telles que Bi. Snous *tidda*, Chaouïa de l'Aurès *hedda* (pour **tidda*), et — avec assourdissement dialectal et assimilation d'emphase — Dj. Nefousa *t'it't'a*.

Il y a lieu de mentionner, enfin, un 3e schème : *tuRa*, qui correspond à une forme vivante de nom d'action des verbes du type *et't'ed* ; à ce dernier schème ressortissent Ghadamès *tud'ad'd'a* (pour **tut't'ad'a*, avec métathèse de quantité consonantique et

qui, normalement, s'imposent aux personnes unies par la communauté de sang, la *tâd'a* apparaît, en effet, comme un excellent et sûr critère de la conception berbère intime du groupe social qu'elle a pour mission directe de recréer. Etudier cette institution — comme nous l'allons faire —, c'est donc, en quelque sorte, dresser le bilan d'une analyse introspective : celle de la société berbère vue par elle-même au Maroc central ; il n'est pas exclu que nous puissions arriver par cette voie à prendre un aperçu interne très suggestif de la structure originale des groupes locaux [1].

---

assimilation de sonorité) ; Zouaoua de Kabylie *tut't'ed'a* — régulier quant à la forme, mais n'ayant que le sens abstrait (« action d'être allaité »). Fassât'o *tad'd'u* est une métathèse pour **tud'd'a*.

Nous rattacherions volontiers à un prototype **tad'd'a*, emprunté au second schème : **taRa*, le nom : *tâd'a*, de « l'alliance par colactation ». Cette hypothèse ne fait pas difficulté du point de vue de la morphologie. On observe, en effet, couramment, au Maroc Central, la réduction des dentales géminées étymologiques, — en sorte qu'un traitement : **tad'd'a* > *tad'a*, n'a rien *à priori* que de très plausible dans le dialecte ici considéré, — surtout si on le rapproche des exemples déjà vus pour le nom de la « sangsue » (Ghadamès *tad'it* < **tad'd'it*, Maroc Central : *tit'd'it* < **tit't'ed'it*, etc.). En pareil cas, la dentale unique qui provient de la réduction du groupe géminé initial conserve généralement le caractère occlusif ; pour notre part, nous avons toujours entendu prononcer effectivement, chez les Zemmour du Sud, *tâd'a* ou *tât'a*, avec *d'* ou *t'* occlusif ; toutefois, le *d'* apparaît secondairement spirantisé, au témoignage d'autres enquêteurs, chez les Zayan et les Beni Mt'ir. Les détails précis que nous donnerons plus loin, relatifs à la conclusion du pacte d'alliance, confirment, du reste, et imposent, de toute évidence, cette étymologie.

(1) Bibliographie presque inexistante. L'institution a bien été signalée et sommairement décrite à plusieurs reprises par différents auteurs (cf. en particulier Cne Coursimault, *La « Ttatta »*, in « Archives Berbères », Paris, Leroux, 1917, et E. Westermarck, *Cérémonies du Mariage au Maroc*, trad. Arin, *ibid.*, 1921, pp. 54-5), mais elle n'a jamais fait, à notre connaissance, l'objet d'une analyse sociologique approfondie. Les descriptions matérielles les plus complètes se rencontrent dans des notices — inédites pour la plupart — dont le mérite de la rédaction revient aux Officiers des Affaires Indigènes (A signaler, entre autres, parmi ces études conservées aux « Archives de la Direction des Affaires Indigènes », à Rabat, celles de M. le Lieutenant Turbet pour les Aït Waraïn de l'Est, et celle de M. le Capitaine-Interprète Lesur, pour les Aït Mgild).

I. — Ceci posé — et l'institution considérée puisant tout son intérêt dans le fait qu'elle est un véritable essai de synthèse sociale —, il pourra paraître expédient, avant de la décrire, de rappeler quelles sont précisément les données fondamentales partout retrouvées à la base de l'organisation berbère traditionnelle.

A) La première donnée — la plus évidente — est relative à la conception familiale, généalogique, du groupe social. On sait de quelle façon le Berbère se représente les rapports structurels existant entre les différentes formations sociales dont l'assemblage constitue la tribu, et légitime, en pensée, pour son propre compte, les obligations personnelles qu'il se trouve contraint d'assumer du fait de son appartenance individuelle à chacune de ces formations. Dans sa croyance, c'est un véritable lien généalogique qui réunit entre elles, du clan à la tribu, et même à la confédération, les diverses unités sociales ainsi considérées. Chacun de ces groupes est conçu par lui à l'image de la famille, d'une famille progressivement étendue sans limitation supérieure de degré, et il n'y a, de l'un à l'autre des échelons du système ainsi analysé, que des différences d'ordre quantitatif, non des divergences constitutionnelles. De ce point de vue, ce n'est pas l'aperception rationnelle du rôle extérieur, foncièrement utile, de l'Etat, — justifiant l'abandon compensatoire à son profit de quelques libertés individuelles —, qui légitime l'existence des obligations sociales imposées à la personne ; pour le Berbère, ces obligations ont leur source avant tout dans la solidarité du sang, elles découlent du sentiment d'un devoir de parenté, — offrant, si l'on veut, quelque peu l'analogue de ce que l'on appelait en droit romain classique, l'*officium pietatis*, le « devoir de piété familiale », — devoir établi par un décret de divinité et dont la sanction est, dans une certaine mesure, d'ordre religieux, mystique. On sait comment se traduit,

dans la terminologie indigène usuelle, cette représentation intime du groupe social : la fraction, la tribu, la confédération même, ont en règle générale le caractère d'une fiction ethnique et se réclament, la plupart du temps, d'un ancêtre éponyme dont tous leurs membres passent pour être les descendants : les « fils de Bu-Merim », les « fils de ben-Wadfel », les « enfants du bouvier », les « fils du pâtre ».....

Une telle conception est évidemment fausse dans le fait, elle pèche par la rigueur trop exclusive de son principe : le groupe social s'accroît par bien d'autres procédés que celui de la génération naturelle : — naturalisation d'étrangers établis sur le territoire de la tribu, soit au titre d'*adjar*, « protégé », soit à celui d'*amazzal*, c'est-à-dire « fils adoptif » ; — adoption par un chef de famille d'enfants mineurs ; — fractions entières artificiellement agrégées par le moyen des différents systèmes d'inféodation, dont la *tâd'a*, l'alliance par co-lactation, est le plus représentatif. En fait, la filiation des membres du groupe, individuellement considérés, avec l'ancêtre éponyme supposé commun à tous, est presque toujours fictive, au moins pour la plupart d'entre eux. Nul d'ailleurs ne s'y trompe, et les indigènes savent fort bien opérer d'eux-mêmes la discrimination de l'origine des différentes tentes. L'éponymie n'est qu'une fiction sociale commode, — indispensable à ce stade presque inorganique de civilisation —, et dont le fondement est avant tout de nature religieuse. Les procédés artificiels d'agrégation auxquels nous venons de faire allusion sont eux-mêmes adaptés au cadre de cette nécessité ; ils ont tous, en réalité, pour objet — et cela résulte de l'analyse même de leur formalisme — de faire naître juridiquement, par la manifestation d'un symbolisme approprié, les effets ordinairement attachés aux liens de la parenté naturelle. Quand nous disons : « faire naître juridiquement », il faut entendre d'ailleurs que

l'obligation à créer existe au moins autant *jure divini* que *jure civili ;* la menace du châtiment céleste suspendue sur la tête de l'éventuel contrevenant n'est pas la sanction la moins redoutée qui garantit, en tout état, l'observance de ces pactes sociaux. Au stade de civilisation assez primitif qui est celui des populations étudiées, le lien mystique est au moins aussi fort que le lien naturel ; pour mieux dire, c'est exactement la même chose, les effets de la parenté naturelle étant eux-mêmes considérés comme procédant de causes essentiellement mystiques. Il importe peu, dès lors, que le lien du sang soit un lien réel, ou un lien créé, artificiel.

B) En définitive, — et étant donné que les Berbères ne connaissent pas d'autre organisation que celle qui s'inspire ainsi du prototype familial et sacré, — on voit tout l'intérêt qui va maintenant s'attacher pour nous à l'examen d'une importante question préjudicielle : c'est le point de savoir dans quelle mesure la structure juridique du groupe social est effectivement calquée sur celle de la famille étroite qui lui sert de base primordiale. Autrement dit, y a-t-il accord, à cet égard, entre le concept social et les réalisations juridiques qui en représentent l'adaptation nécessaire aux circonstances de fait ?

a) La réponse doit être négative ; il existe, entre la famille étroite et le clan, ou *ighes* [1], qui constitue la

(1) Le mot berbère *ighes* signifie, à proprement parler, « os ». Pris dans une acception imagée, il équivaut en français à « tronc généalogique, souche ancestrale » ; c'est par l'intermédiaire de ce second sens qu'il est passé à la dénomination du clan berbère ; à bien comprendre, il s'agit en effet, par cette appellation, d'exprimer la pérennité théorique du groupe social survivant, sans jamais s'amoindrir en force, aux décès individuels de ses membres.

Nous employons, bien entendu, le terme de « clan », au sens large de « groupe social minimum immédiatement supérieur à la famille étroite », — et sans nous arrêter à l'acception technique, quelque peu différente, parfois réservée à ce mot par certains sociologues.

Cet emploi imagé du mot « os » dans la terminologie sociale,

dernière subdivision vraie du groupe social, une opposition fondamentale tenant aux caractères constitutifs. La famille berbère est de structure actuelle essentiellement agnatique et patriarcale. Seuls y comptent sur le plan juridique le père, chef de foyer, et ses descendants mâles en ligne agnatique, c'est-à-dire exclusivement apparentés à lui par des intermédiaires mâles. La femme, épouse ou fille du père de famille, en est toujours exclue, — juridiquement s'entend ; elle vit et demeure en fait sous la tente commune. Epouse, elle retombe, en cas de répudiation, divorce ou veuvage, sous la puissance entière de ses agnats paternels. Fille, elle n'est qu'un simple objet mobilier dans le patrimoine de la tente et se transmet, comme celui-ci, par voie d'hérédité. Il suit de là — sauf le cas d'une naissance illégitime, dont nous allons parler — que l'enfant prend toujours la nationalité de son auteur paternel et ne se connaît pas en principe de liens sociaux du côté de sa mère.

Or, si nous passons maintenant au clan, la situation apparaît toute différente. La femme, exclue juridiquement de la famille étroite, n'en est pas moins membre de droit de la famille large, du clan, et c'est pour cela, en particulier, qu'elle y fait entrer l'enfant illégitime, né d'elle, et dont la paternité n'a pas été attribuée. Elle peut également, sur un plan analogue, donner sa nationalité personnelle à un homme, étranger à son clan, qui

n'est pas particulier au domaine berbère ; il se retrouve chez les anciens Sémites, et par exemple dans le concept traditionnel du clan hébreu, qui forme, au témoignage des textes bibliques, « un seul os et une seule chair » (*Juges*, 9, 2; *II Samuel*, 5, 1). On le note aussi chez certaines peuplades négro-africaines ; M. le Gouverneur Gaden rapporte en ces termes un proverbe peuhl : *b'i d'iye 'alâ, ko b'i lige wódi,* « fils d'os il n'y a pas, c'est capsule de cotonnier qu'il y a » ; et il ajoute, en commentaire, que l'on est « fils d'os », c'est-à-dire « puissant », par la naissance ou par la caste ; nous dirions en français « être de bonne souche, avoir de qui tenir » (cf. H. Gaden, *Proverbes et Maximes Peuls et Toucouleurs,* in « Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie », t. XVI, Paris, 1932, p. 269).

l'a prise pour épouse sous le régime spécial du contrat d'*amazzal,* c'est-à-dire avec stipulation de paiement en nature de la dot par le moyen d'un certain nombre d'années de travail ; ce contrat équivaut en fait à une véritable adoption conclue par l'intermédiaire de la fille d'un chef de tente, ainsi donnée par son père en mariage, ou de la femme veuve restée chef de foyer et qui a choisi de se remarier dans ces conditions pour assurer une meilleure gestion de son patrimoine (1).

Le clan est donc à la fois agnatique et cognatique, c'est-à-dire basé également sur la parenté en ligne masculine et la parenté en ligne féminine ; il suppose une association de familles étroites, mais ne s'y réduit point, admettant en surplus des individus isolés intégrés au clan en vertu des seules lois de la filiation ou de l'alliance par les femmes. Il est à ce titre plus qu'une « famille étendue », et il convient de rejeter sans hésitation cette formule inexacte par laquelle on s'est plu trop souvent à le définir ; contrairement à une loi célèbre, l'ontogénèse, ici, ne reproduit pas la phylogénèse.

b) A cet endroit se poserait un petit problème que je ne puis seulement qu'effleurer en passant, d'où se dégagerait une seconde donnée relative à la structure primitive du groupe berbère : le caractère agnatique exclusif de la famille berbère — ou même son caractère agnatique tout court — ne serait-il pas un trait secondaire, récent, de celle-ci, qui expliquerait le divorce constitutif — peut-être non-originel — ainsi enregistré entre la tente et le clan élémentaire, l'*ighes ?* De fait, il subsiste des traces très nettes d'un état plus ancien, — analogue à celui qui a été, et est encore, propre à de nombreuses

(1) Pour tous ces détails relatifs à la condition juridique de la femme berbère au Maroc Central, voir notre étude : *Le mariage en droit coutumier zemmoûr*, in « *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence* », juin, juillet, août-septembre, octobre 1930.

sociétés primitives —, où la filiation utérine était — autant qu'il semble — seule reconnue, seule productrice en droit berbère d'effets civils. Par exemple, l'entrée officielle de l'enfant berbère dans la famille paternelle est, on le sait, le fait d'une cérémonie à caractère tout extérieur, sorte de rite d'intégration, qui a lieu le septième jour après la naissance. Jusque-là, la filiation de l'enfant est indiquée d'après le nom de sa mère, précédé du relatif *en : n-Acicha, n-aH'ammucha, n-aH'adda ;* au contraire, pour indiquer la filiation paternelle, on emploie le relatif *u- : u-Moh'a, u-aH'ammu.* Un autre vestige du type antérieur de la famille maternelle consiste, au Maroc Central, dans le droit exceptionnel reconnu à la mère — à défaut d'agnats laissés par le défunt dans la ligne paternelle — de recueillir l'héritage de son enfant prédécédé, — héritage qui est alors administré par le frère utérin du défunt (1). Ce droit du frère procède de sa primitive qualité de chef de la famille utérine. Encore aujourd'hui, la filiation utérine est restée, chez une partie des Touaregs, la filiation privilégiée. Chez ce peuple, le fils appartient à la tribu et à la condition noble ou serve de sa mère. Si, conformément au droit musulman, les héritages privés se transmettent en ligne masculine, l'héritage politique d'un chef passe à l'aîné des frères utérins laissés par lui, ou, à défaut de frères, au fils aîné soit de sa tante maternelle, soit de sa sœur aînée (2). Il en était de même chez les anciens Berbères guanches de l'île de Ténériffe où se maintint, jusqu'à l'orée du XVIe siècle, une organisation aristocratique analogue (3). Il n'est pas jusqu'au vocabulaire qui ne

(1) Cf. G. Marcy ; *La propriété immobilière et les moyens d'acquérir en droit coutumier zemmoûr*, in « *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence* », décembre 1931, p. 262 sqq.

(2) Cf. Duveyrier ; *Les Touareg du Nord*, Paris, 1864, p. 393 sqq.

(3) Cf. Fr. Alonso de Espinosa ; *Del origen y milagros de la santa imágen de Candelaria, que apereció en la Isla de Tenerife con la descripción de esta Isla,* Santa Cruz de Ténériffe, 1848, p. 13 sqq.

soit à cet égard significatif : dans le langage des femmes Jbâla, population arabophone d'ascendance berbère, le mot arabe *'ad'em,* — qui traduit berbère *ighes ;* soit, au sens propre, « os », et au sens figuré : « souche ancestrale, tronc généalogique », d'où « clan » — équivaut au mot *umm,* « mère » (1) ; nous avons là un vestige lexicographique du temps où c'était bien effectivement la mère, et non le père, qui était la souche du groupe social conçu sur le plan généalogique.

Mais les témoignages les plus caractéristiques se rencontrent dans le formalisme des pactes — où l'affiliation par les femmes joue un rôle essentiel — qui sont destinés à faire naître artificiellement le lien social. Le plus typique est la *tâd'a,* ou alliance par colactation, dont nous allons maintenant parler, après en avoir terminé avec ces indispensables préliminaires destinés à nous permettre d'en mieux préciser les origines et la fonction juridique primordiale.

II. — La *tâd'a* — on prononce également, dans certains parlers, *tât'a* — vise une association entre des groupements assez étendus, généralement deux fractions, ou même deux tribus. Le formalisme primitif accompagnant la conclusion du contrat — et qui semble aujourd'hui tombé à peu près partout en désuétude — consistait à faire réciproquement échange, entre les deux groupes de contractants, de vases remplis de lait dont le contenu était absorbé par les assistants. Les détails précis du rite paraissent avoir été surtout bien conservés chez les Aït Mt'ir ; ce sont, en bref, les suivants : on choisit, parmi chacune des deux parties, sept femmes nourrissant un enfant, dont on prélève et mêle le lait dans un bol qui circule ensuite de main en main et où

(1) Renseignement obligeamment communiqué par M. G.-S. Colin.

chaque individu présent trempe à tour de rôle ses lèvres. Pareil cérémonial a existé également chez les Zemmoûr du Sud, où les indigènes en conservent encore le souvenir (1). Une institution semblable, et portant le même nom, se retrouve plus avant dans tout le bloc brâber, et jusque chez les Aït ᶜAt't'a du Sahara, sous la forme plus atténuée de liens individuels contractés solennellement entre les membres de deux fractions, par le moyen d'un tirage au sort effectué avec une pièce de vêtement, sandale ou turban, ou même de simples bûchettes de bois. Dans tous les cas la cérémonie revêt un caractère religieux très net par la présence obligatoire de marabouts et chorfa appartenant aux deux parties et qui ont mission, par des paroles consécratoires, d'entériner publiquement le pacte d'alliance ainsi conclu. Il y a en outre un rite accessoire de commensalité : les chefs de tente qui viennent d'être unis par *tâd'a,* doivent s'héberger mutuellement et s'offrir à tour de rôle une sorte de repas communiel, analogue en tous points à celui qui consacrait l'alliance chez les anciens Sémites (2).

(1) Nous possédons au moins une attestation historique de l'antiquité de ce type d'alliance en pays berbère. Elle se trouve dans le *Bayân* et se rapporte à l'un des épisodes héroïques de la première conquête du Maghreb par les envahisseurs arabes. Après la bataille de la Meskiana, où l'émir arabe H'asan fut défait par les troupes berbères de la Kahena (698 de notre ère), celle-ci, parmi les prisonniers arabes capturés au cours de la journée, en adopta un, le jeune et beau Khaled. « Tu es l'homme le plus beau, le plus brave, que j'aie jamais vu, lui dit-elle, selon le *Bayân ;* aussi je veux te donner de mon lait pour qu'ainsi tu deviennes le frère de mes deux fils ; ....chez nous tous, Berbères, la parenté de lait confère un droit réciproque d'hérédité ». En conséquence, elle prit de la farine d'orge qu'elle aggloméra avec de l'huile et qu'elle plaça sur ses seins ; puis, appelant ses deux enfants, elle la leur fit manger avec Khaled sur sa poitrine et leur dit : « Vous êtes devenus frères » (cf. E.-F. Gautier ; *Les siècles obscurs du Maghreb,* Paris, Payot, 1927, p. 251, citant *Al-Bayân,* trad. E. Fagnan, Alger, 1901, t. I, p. 29 sqq). Cette description précise ne peut laisser place au doute ; il s'agit très nettement, — on le voit, — d'une adoption contractée par le moyen de la *tâd'a.*

(2) Cf. Z. Mayani ; *L'arbre sacré et le rite de l'alliance chez les anciens Sémites,* Paris, Geuthner, 1935, p. 76 sqq. et p. 91 sqq.

A) D'ores et déjà — et avant même d'en préciser avec plus de détail les effets — il ne semble pas difficile d'interpréter la signification sociale d'un tel pacte.

La mise en scène transparente dont s'entoure sa conclusion, l'acception usuelle de la racine berbère qui sert à le désigner : *et't'ed'.* « prendre le sein, être allaité », rendent manifeste la fiction mystique en vertu de laquelle les parties en présence sont censées avoir été nourries ensemble du lait de la même femme, c'est-à-dire avoir contracté entre elles un lien de parenté par la mère, de « cognation ». Ainsi s'explique, en particulier, la prohibition de l'inter-mariage, qui en est une des conséquences les plus directes, prohibition qui a sa source dans l'existence de ce lien de parenté.

Aperçue à travers la mentalité primitive du pasteur berbère, la *tâd'a* est, en fait, l'objet d'une véritable personnification mystique ; elle apparaît plus ou moins vaguement, à la façon dont les indigènes en parlent, comme une puissance supra-terrestre, une sorte de divinité femelle incarnant l'esprit du groupe fraternel — je veux m'abstenir ici de toute comparaison, qui ne s'impose pas *à priori,* avec le *mana* des primitifs —, divinité chargée de veiller par des moyens magiques à la stricte observance des obligations du pacte. C'est elle qui intervient en personne, dans la croyance du Berbère, pour châtier le malencontreux parjure, coupable d'un manquement individuel au pacte d'alliance. Dans cette mission justicière, on prend bien soin, sans doute, de lui associer verbalement Allah, Dieu officiel de l'Islam, mais il est évident qu'on ne saurait se faire aucune illusion sur le caractère purement formel et secondaire de cette islamisation de formule, étendue, chez les indigènes, à bien d'autres anciens rituels magiques. Un concept analogue avait cours, on le sait, chez les anciens Sémites ; la glyptique assyro-babylonienne, en particulier, nous a transmis un certain nombre de ces représentations figu-

rées de l'alliance semblablement divinisée (1). Sur un plan plus général, la personnification du nom verbal est un fait qui n'est pas exceptionnel chez les peuples primitifs, et M. A. Meillet en signalait récemment des exemples relevés chez les anciens Indo-européens (2).

Les Brâber du Maroc Central réservent en général l'appellation de *tâd'a taussart,* « ancienne *tâd'a* », à l'alliance effectivement conclue par le symbolisme du lait ; la forme atténuée du pacte, seule en vigueur aujourd'hui — où l'essentiel du rite réside dans le repas communiel qui suit le tirage au sort, — est dite *tâd'a tamz'z'yant,* « petite *tâd'a* ». Très souvent, au lieu de *tâd'a taussart,* on dit simplement *taussart.* Ainsi employé isolément le mot est un substantif qui signifie « la vieille femme » ; à bien comprendre, c'est « l'ancêtre, l'aïeule », dont la personnalité fictive est à la souche du groupe social nouveau, à forme généalogique, créé par le moyen de l'alliance. Cette aïeule, elle est la « mère nourricière », l'*alma mater,* du groupe ; là encore, le vocabulaire est bien significatif quant à cette conception : les participants du pacte se désignent entre eux sous le nom de *u-tâd'a,* plur. *ait tâd'a,* c'est-à-dire « fils de la *tâd'a,* frère d'alliance », terme composé qui est exactement construit sur le type de *u-ma,* plur. *ait-ma,* « mon frère », — littéralement : « fils de ma mère ».

B) Les effets du pacte d'alliance comportent une obligation mutuelle d'assistance, la prohibition de tout pillage et de toute déprédation entre les deux groupes

---

(1) L'alliance est généralement figurée par un arbre sacré — parfois même, semble-t-il, par une divinité dendroïde —, incarnant l'esprit de fécondité du clan (Mayani, *op. cit.,* p. 66 sqq.).

(2) L'éminent linguiste cite en particulier le cas du nom d'action latin *fuga,* « la fuite » ; dans les poèmes homériques la « fuite » est une puissance surnaturelle ; le mot grec correspondant à *fuga* et de même racine « désigne une sorte de divinité femelle » (cf. A. Meillet ; *Linguistique et anthropologie,* in « *L'Anthropologie* », t. XLIII, n° 1-2, pp. 41-46).

alliés et, chose plus intéressante, et que nous avons déjà indiquée, une interdiction formelle d'inter-mariage. Le principe fondamental est qu'il y a « foi jurée » entre les frères d'alliance, et, dans ces conditions, les obligations qui s'imposent à eux sont assez semblables, — toutes choses égales d'ailleurs — à celles qui résultaient, dans notre moyen-âge européen, de la prestation du serment d'allégeance. Ils se doivent aide et assistance en toute occasion ; le chef de tente a notamment le devoir d'hospitalité vis-à-vis de son *u-tâd'a* de passage sur le territoire de sa tribu. Toute considération d'un profit quelconque, injustifié, à réaliser aux dépens de l'allié, sous le prétexte d'une transaction commerciale ou du règlement d'une responsabilité civile pour préjudice involontairement causé, doit être strictement bannie des relations existant entre les frères d'alliance. Par exemple — pour citer des cas concrets —, un commerçant ne saurait vendre une marchandise à son *u-tâd'a* qu'en lui en proposant d'emblée le plus juste prix, sans la surestimation d'usage ; de même, le chef de tente chez qui une femme en fuite a cherché refuge, ne doit point compte au mari poursuivant de l'indemnité de *mekhsur,* exigible en pareil cas [1], dès lors qu'il existe entre eux un lien de *tâd'a,* d'alliance par colactation. S'assurer mutuellement, en toutes circonstances, une stricte justice est une des obligations morales les plus impérieuses qui découlent du pacte. Le chef de tente se doit ainsi, d'honneur, de répondre sur ses biens propres de tout préjudice qui pourrait être causé par ses contribules à son *u-tâd'a* ; en tout état, il est tenu de s'entremettre à titre d'arbitre en vue d'arriver à un règlement amiable du différend né sur ces entrefaites. Pour la même raison, et en vue de renforcer, entre les frères d'alliance, les garanties de droit commun qui sont fixées par la

(1) Cf. E. Westermarck, *op. cit.*, pp. 56-58 ; G. Marcy, *Mariage zemmour, cit.*

procédure berbère normale, il est souvent adjoint, au pacte de *tâd'a,* des conventions expresses destinées à augmenter la charge de la preuve en cas de litige judiciaire mettant en cause des membres des deux parties ; ces conventions prévoient généralement la présence obligatoire d'un *quantum* déterminé de notables, *noqran,* parmi les cojureurs appelés, dans ces conditions, à prêter le serment purgatoire qui doit vider le procès [1].

Mais la conséquence la plus importante du pacte est de rendre la personne de l'*u-tâd'a* sacrée pour son frère d'alliance. En cas de lutte intestine survenant entre les deux tribus alliées, il doit tout faire pour l'épargner s'il se trouve dans le camp adverse, et même essayer de le soustraire au feu de ces contribules. Tout ce qui constitue une dépendance large de la personne de l'*u-tâd'a :* sa famille, ses biens meubles ou immeubles, sa tente, ses terrains de pâturage, doivent être scrupuleusement respectés. Par le seul effet de sa conclusion, l'alliance détermine, sur le terrain, autour de la tente de celui qui y participe, une zone d'interdit magique où son frère — protégé lui-même de façon identique par la toute-puissance de la *tâd'a* — ne peut, sauf permission du propriétaire, absolument rien toucher sans s'exposer à de redoutables châtiments célestes. Cette zone englobe tout l'espace de terrain qui est nécessaire pour pourvoir aux besoins journaliers de la tente, soit en herbe pour les animaux, soit en bois de chauffage, soit même en buissons d'épines pour l'aménagement du parc à bétail et la protection des meules de céréales. Il y a là, de l'aveu grave des indigènes, un interdit très puissant, que le dernier des mécréants lui-même se sent très peu porté à enfreindre, pour ne pas encourir la vengeance de la *tâd'a,* particulièrement implacable, assure-t-on, dans ce cas.

La sanction du manquement individuel aux obligations

(1) G. Marcy, *Propr. immob., cit.*

du pacte est l'application d'une amende très lourde, *lekhd'it,* mais surtout l'horreur sacrée qui pousse à éviter un tel acte est entretenue par toute une foule de légendes qui font s'appesantir sur le malencontreux parjure, non-pardonné par son *u-tâd'a,* les plus terribles malédictions du ciel. Je citerai, pour terminer, deux de ces légendes — bien caractéristiques — recueillies par le capitaine-interprète Lesur :

Tâd'a entre Igharbin et Aït H'ammu u-Buho

« Une femme des Aït H'ammu u-Buho, suivie de ses deux jeunes enfants, était allée ramasser de l'herbe.

« Elle trouva, en pleine campagne, un âne qui broutait et paraissait abandonné.

« Sa besogne terminée, elle hissa ses enfants sur l'âne et reprit le chemin du retour.

« En arrivant au douar, ô stupéfaction ! les enfants étaient scellés à leur monture. Devant l'impossibilité de les en séparer, la mère se mit à crier et à raconter en pleurant ce qui lui arrivait.

« Les gens du douar comprirent alors que cet âne devait appartenir à un de leurs « Aït Tâd'a », les Igharbin, qui campaient dans le voisinage.

« Un vieillard s'approcha de la femme et lui dit : « O femme, apprends que le bien des Aït Tâd'a est sacré et qu'il ne faut jamais y toucher. Va, ramène cet âne à l'endroit où tu l'as trouvé et demande à Dieu qu'il t'accorde le pardon de son propriétaire. »

« Elle se hâta de mettre ces paroles à exécution et, en effet, elle n'avait pas terminé sa prière que les enfants délivrés sautaient à terre. »

Tâd'a entre le douar Aït T'âleb Sa'ïd (Aït Faska) et le douar Aït u-'Arab (Aït Ikhlef u-'Ali)

« Les Aït u-'Arab, à la recherche d'un « amazir » — emplacement de douar — rencontrèrent celui que les Aït T'âleb Sa'ïd venaient d'abandonner.

« Ils décidèrent de s'y installer, ignorant qu'il eût été occupé par leurs Aït Tâd'a. Il pleuvait. Pour cuire le repas du soir les femmes ramassèrent hâtivement les débris de bois laissés par les premiers occupants. L'une d'elles posa un tapis sur la charge qu'elle venait de réunir ; aussitôt celui-ci prit feu.

« Les gens cherchèrent, mais en vain, la cause matérielle de ce feu. C'est alors qu'il pensèrent avoir commis l'erreur de s'installer sur l'« amazir » de leurs Aït Tâd'a.

« Ils abandonnèrent les charges de bois et dès le lendemain la djema'a se rendit chez les Aït T'âleb Sa'ïd.

« Elle raconta l'événement, s'excusa et demanda l'autorisation de se fixer sur leur ancien emplacement.

« Elle leur fut facilement accordée ; les femmes reprirent le bois abandonné et rien de fâcheux ne se reproduisit » [1].

---

(1) Cf. Cne Lesur, *Etude, cit.* On trouvera d'autres variantes de ces récits dans Cne Coursimault, *Ttatta, cit.,* et E. Laoust, *Cours de berbère marocain (Dialecte du Maroc Central),* Paris Geuthner, 1928 ; pp. 267-268 (texte non traduit).

Les croyances relatives aux Scorpions dans le Nord de l'Afrique

PAR

PAUL PALLARY

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

Les scorpions ont été toujours craints à cause de leur piqûre. Ils ne sont pas rares dans tout le Nord de l'Afrique et causent tous les ans des accidents dont plusieurs sont suivis de mort.

Ils sont si abondants, par endroits, que leur nom est resté attaché à des lieux : Camp des Scorpions, El Agreb (Maroc Oriental), Aïn Agreb (près de Bou-Sâada). Nous renonçons à énumérer les « Bled el Agreb » du Nord de l'Afrique, tellement ils sont nombreux.

On en connaît, dans le Tell algérien, trois espèces : le scorpion languedocien, jaune, qui vit sous les pierres. Le scorpion noir qui vit aussi sous les pierres, mais est véritablement socialisé : il est le fléau des habitations indigènes [1]. Enfin, vivant dans des trous à la campagne est une troisième espèce à grosses pinces comparables à celles de l'écrevisse, dont la piqûre est bénigne.

Mais les deux autres sont vraiment dangereux et le

---

(1) A Beni Mellal, dans une maison (indigène), j'en ai tué onze en moins d'une heure sous une lanterne.

populaire craint surtout les noirs, car il est de tradition courante que tout ce qui est noir est bien plus dangereux que les autres : ainsi les taureaux noirs, les lions noirs, les loups noirs. Croyance qui a été concrétisée dans le dicton courant : « C'est sa bête noire ».

Dans l'antiquité le scorpion eut les honneurs du Zodiaque (1) et de nombreuses légendes eurent cours sur son compte, et, comme toujours, ces légendes travestissent la vérité d'une manière fabuleuse.

On sait que le Scorpion fut, avec l'Eléphant, un des symboles de l'Afrique.

C'est au scorpion que se rapporte, au propre, le dicton populaire latin : *in cauda venenum,* qui depuis a, le plus souvent, été employé au figuré.

Etudiant depuis longtemps, les diverses espèces qui font partie de la faune berbéresque, nous avons été amené à recueillir les traditions qui se rattachent au rôle joué par les scorpions dans les légendes populaires du Nord de l'Afrique, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

Noms indigènes des Scorpions :

En arabe vulgaire moghrébin, le nom générique du Scorpion est *'agreb* ou *'agrab* عقرب ; au pluriel : *'agareb* عقارب.

Mais ce nom est sujet à des variantes suivant la couleur et aussi suivant les régions.

En Egypte, on appelle quelquefois la femelle *'aqraba ;*

(1) Voici la gracieuse légende qui s'y rattache : Orion étant devenu amoureux de Diane et lui ayant déclaré sa passion, celle-ci le fit piquer au talon par un scorpion. L'amant et l'insecte furent, par son ordre, transportés au ciel où ils formèrent deux constellations.

Antarès est l'étoile la plus brillante du Scorpion. Sur le Zodiaque le Scorpion est figuré par un aiguillon double.

Les anciens Grecs représentaient la Fraude sous la forme d'un serpent dont la tête était celle d'une femme et dont la queue était armée d'un dard de scorpion (Hésiode).

le jeune est *ouqaïrib*. Le mâle porte le nom de *ouqroubân.*

En Tunisie, on appelle le scorpion mâle *aguerban,* mais ce même nom est appliqué dans le Sud au grand Scorpion jaune (*Prionurus australis* L.).

A Djerba, le scorpion noir, porte également le nom d'*aguerban* (1).

En Algérie, nous ne connaissons que le seul vocable d'*agreb,* pour le scorpion jaune. Dans le Sud oranais, les grands scorpions noirs sont appelés *agreb el-ak'hal.*

Au Maroc, le scorpion jaune est nommé également *agreb ;* et le noir : *agreb el-khela,* scorpion de la campagne. Le noir est encore qualifié de *sebaia,* à cause de ses sept anneaux.

En berbère : *tahardimit*. Au Maroc méridional : *igherdem* (s.), *ighardmioun* (pl.). Chez les Touareg : *erîrdem, irôrdâm* (Dr Foley).

Pour comparaison, j'ajouterai que le nom espagnol du Scorpion est *alakran,* qui dérive évidemment de l'arabe *el agrab.*

Nous allons maintenant énumérer, en allant de l'Ouest à l'Est, les coutumes anciennes et modernes qui concernent les Scorpions.

(1) E. Vassel. *La littér. popul. des Israël. tunisiens,* 1907, p. 267.

MAROC

Voici ce que dit le Dr L. Raynaud, dans son *Etude sur l'Hygiène et la Médecine au Maroc* (1902) :

« Les Aïssaoua mangent des Scorpions crus, vivants ou écrasés et mélangés à du kouskous...

« Les Aïssaoua guérissent les morsures des animaux venimeux. Voici le procédé qu'ils emploient quand on les appelle pour soigner les gens ainsi blessés : ayant ligaturé le membre et élargi la plaie, ils en aspirent le sang après s'être au préalable rempli la bouche d'huile. Lorsque les piqûres d'aspic, de scorpion et d'araignée sont graves, ils enterrent l'individu, en lui laissant la tête dehors et en disposant le côté blessé vers la surface du sol sur lequel ils allument un gros feu. Il se produit une abondante transpiration et le malade guérit le plus souvent » (p. 31).

« A Marrakech qui est infesté de scorpions, des dessins représentant cet animal sont placés dans les maisons. Les mosquées mêmes sont mises, par de talismans merveilleux, à l'abri des rats, des scorpions et des serpents » (p. 125).

Comme on le verra plus loin, à l'époque punique, les Carthaginois, pour préserver leurs demeures des Scorpions, plaçaient sur le sol des figurines en plomb ou en bronze. C'est une survivance de cet usage qui s'est perpétuée au Maroc.

Je dois à l'obligeance de M. Buret, l'érudit arabisant de Rabat, les renseignements suivants qu'il tient d'un chérif Filali, informateur sérieux :

A Badriyân (Gourara) il y a un habous pour tuer les scorpions.

Un peu partout, au Maroc, lorsqu'on a tué un scorpion, on suspend son cadavre au mur pour effrayer ses congénères.

Lorsqu'on aperçoit un scorpion et qu'on veut le tuer on ne le nomme pas : il est aveugle, mais il entend ; il entendrait son nom, comprendrait le danger et se sauverait.

Au Tafilâlet, le premier dimanche d'avril (julien) on écrit des talismans que l'on colle au linteau de la porte de la chambre d'où l'on veut éloigner les Scorpions.

Voici un modèle de talisman, grandeur naturelle :

سلام على نوح في العالمين
وعلى محمد في المرسلين
فمنّ الله علينا ووقانا عذاب السموم

1re ligne : Paix sur Noé dans les mondes,

2e ligne : et sur Mohammed parmi les Envoyés,

3e ligne : « Or Dieu nous a fait la grâce de nous protéger contre le supplice du vent empoisonné. »

Semoûm = Simoun, calembour avec Soumoûm, poisons, venins.

Cette troisième ligne est tirée du Coran, LII, 27.

Ce talisman étant écrit on le déchire en autant de morceaux à peu près quadrangulaires et égaux qu'il y a de chambres dans la maison, et chaque morceau est collé avec de la pâte de dattes au linteau de chaque porte.

ALGERIE

Le Capitaine Villot : *Mœurs, Coutumes et Inst. des Indigènes de l'Algérie,* 1871, p. 207 (1), indique que « Contre la morsure (sic) du scorpion, des cheveux d'un enfant de quatre mois et dix jours, renfermés dans un chiffon et portés au cou » constituent un remède efficace.

Dans leur *Algérie traditionnelle,* 1884, A. Certeux et H. Carnoy, p. 162, reproduisent mot à mot cette recette sans en indiquer la source.

Une coutume assez générale en Algérie est celle d'écraser le Scorpion sur la piqûre.

Une autre est celle de faire macérer des scorpions dans un flacon d'huile et d'employer celle-ci en frictions, sur la partie piquée. J'ai vu ce procédé employé dans le Sud-Est de l'Espagne, où il a été très probablement importé par les Arabes.

Le Dr Carrosse, m'informe que, dans le Sud du département de Constantine, les indigènes font de petites scarifications et pratiquent ensuite la succion. Quelquefois, ils se bornent à appliquer de la cendre chaude.

Dans les Zibans, les indigènes traitent la piqûre du scorpion en la scarifiant et cautérisant. Ces opérations sont précédées d'une ligature au-dessus de la piqûre. Quelquefois ils la recouvrent d'huile d'olive avec le scorpion écrasé.

Un usage assez curieux qui se rattache aux scorpions m'a été indiqué par le Père Huguenot, des Pères Blancs, lors de mon séjour à Ouargla :

Quand un enfant a l'habitude de pleurer, on lui passe autour du cou, un morceau de roseau fermé aux deux bouts et dans lequel on a préalablement enfermé un scorpion vivant avec un peu de farine.

(1) Il existe une édition plus récente (1888), où la recette figure à la page 216.

Il paraît que ce talisman est infaillible contre les pleurs.

Nous avons déjà eu occasion de parler des coutumes des Aïssaouas marocains. Voici ce que nous avons pu observer en Algérie :

Parmi les confréries musulmanes, il en est une, que tous les nord-africains connaissent bien : c'est celle des Aïssaouas. Leurs pratiques sont bien connues maintenant et nous n'y insisterons pas si ce n'est pour préciser leur rôle en ce qui concerne les scorpions.

Lorsqu'ils procèdent à un exercice public on voit de ces fanatiques sortir d'un sac de cuir des scorpions, les prendre à même, les faire courir sur leurs bras nus, les mettre dans leur bouche et les mâcher, puis les avaler au grand étonnement de leur entourage. Il est hors de doute, pour les spectateurs, que ces affiliés, ces khouan, sont réfractaires à la piqûre du scorpion. Mais ayant voulu voir les choses d'un peu plus près, j'ai pris quelques-uns de ces scorpions et me suis rendu vite compte que l'extrémité de l'aiguillon était brisée.

C'est en les capturant que les indigènes brisent ainsi le bout du dard entre les ongles du pouce et de l'index ou encore en l'appuyant contre une pierre. Or, comme l'orifice de sortie du venin n'est pas à la pointe dans l'axe même de l'aiguillon, mais bien un peu plus bas et latéralement, il arrive qu'en brisant la pointe au niveau de ces deux orifices latéraux, le venin ne peut plus pénétrer dans l'intérieur de la peau et comme cette mutilation est pour ainsi dire invisible, personne n'y prend garde, et les Aïssaouas passent pour des êtres surnaturels, alors que leurs exercices ne sont que supercherie.



Aiguillon d'un scorpion (très grossi)

Chez les Touareg, le Docteur H. Foley dit qu'on traite

les piqûres de scorpions en les oignant de beurre et en faisant suer le patient.

Nous devons à l'obligeance du capitaine Minette de St-Martin les renseignements suivants qui concernent les scorpions du Sahara (Touat) :

Les indigènes les craignent et les tuent chaque fois qu'ils le peuvent en ayant soin de détacher l'extrémité de la queue portant le dard et d'enterrer ce dernier.

L'opération se fait par écrasement après avoir tué l'animal.

Il y a une légende arabe qui dit que la sauterelle pond cent œufs sur lesquels un seul n'éclôt pas et le scorpion fait cent petits et en mange 99. Quand chez ces deux insectes les cent œufs et les cent petits réussiront à vivre tous, le monde cessera d'exister.

Le Docteur Etienne Sergent, de l'Institut Pasteur d'Algérie, a bien voulu me faire part des observations suivantes :

TIZI-OUZOU. — Constriction du membre durant 24 heures, et beaucoup plus ; d'où souvent des accidents.

CASTIGLIONE. — Dès qu'ils sont piqués, les Indigènes se mettent à courir pendant des kilomètres, à en perdre le souffle.

A HUSSEIN-DEY et à PORT-GUEYDON, les Indigènes font frire les scorpions dans de l'huile d'olive et les conservent dans cette huile.

Quand un Indigène est piqué, ils scarifient la partie piquée, sucent le venin et après avoir ligaturé le membre au-dessus de la piqûre, ils appliquent le baume sur la piqûre. De plus, pendant 24 heures, le blessé ne doit prendre aucun liquide. Il suce quelques fruits, melon ou pastèque, dans la saison.

TUNISIE

La Tunisie est un pays où les scorpions sont extrêmement communs, ce qui fait que de tout temps ils ont été pourchassés.

A l'époque punique et romaine, on incorporait des scorpions de métal, le plus souvent dans la base des murs des maisons, pour en éloigner les vivants.

La raison pour laquelle l'image d'un scorpion suffit pour faire fuir les vivants n'a pas encore été éclaircie.

Il existe une riche bibliographie sur la trouvaille de scorpions en métal dans les ruines antiques de la Tunisie.

Gauckler signale (1899) la trouvaille de scorpions en plomb et en bronze à Carthage près des ports puniques.

On a trouvé encore des bagues et des intailles sur lesquelles sont gravés des scorpions (1).

Un moule en creux figurant un scorpion et qui servait à la fonte des figurines, provient de Carthage (Gauckler, 1903).

Cet animal figure sur une lampe à queue forée, trouvée à El-Djem.

Le scorpion est encore figuré sur une cippe funéraire de Kalâa es-Senam (Docteur Carton, 1906).

On connaît aussi une plaque rectangulaire en bronze avec la figuration d'un scorpion en relief.

Nous ajoutons que M. Icard, m'a encore signalé la trouvaille d'un scorpion en terre cuite dans un mur à Salambo.

Le Docteur Carton a consacré, dans la *Revue Tunisienne*

(1) La plupart des intailles sont en cornaline : or, la cornaline avait, dans l'antiquité, le renom de guérir certaines maladies et la bague sur laquelle elle était fixée augmentait encore son pouvoir magique.

de 1911, une étude sur les « Pratiques des Carthaginois au sujet des Scorpions ».

Pour l'érudit historien Gsell, ces scorpions en terre, ou en métal étaient des talismans. (*Hist. anc. de l'Afr. du Nord,* IV, p. 71).

Cette coutume persista durant l'époque romaine.

Babelon (*Bull. soc. Antiq. France,* 1894, p. 219) signale la coutume observée par les habitants de Carthage, à l'époque romaine, de faire enterrer dans les fondations de leurs maisons des scorpions en bronze pour préserver leurs demeures de l'invasion de ces animaux malfaisants.

Le P. Delattre a publié un de ces scorpions dans le *Recueil de Constantine,* XXVIII (1893).

Le scorpion figure parmi les attributs de l'Afrique personnifiée.

Le P. Delattre a découvert à Carthage la villa d'un personnage nommé Scorpianus et Tertullien écrivit contre les hérétiques tout un traité intitulé *Les Scorpions.*

Pline dit que le grès coquillier de Kélibia (l'ancienne Clupea) et la terre de l'île de la Galite, avaient la propriété de tuer les scorpions. Aujourd'hui encore les indigènes tunisiens en répandent sur le seuil de leur porte pour empêcher ces bêtes de pénétrer dans leur maison. (Tissot, *Géogr. comparée,* I, pages 324 à 327).

Sur quelques monuments africains le dieu Mercure est accompagné d'un Scorpion.

Notre si regretté ami, S. Gsell, a consacré un long passage sur les scorpions dans son *Hist. anc. de l'Afr. du Nord,* I, 1913, p. 134. Nous le reproduisons en entier, à cause de son intérêt. Toutefois nous négligeons les renvois :

« Sur des monnaies de l'empereur Hadrien, l'Afrique personnifiée est représentée tenant un scorpion. Divers écrivains anciens mentionnent « ce funeste animal africain », « ce fléau de l'Afrique ». Strabon prétend que, pour écarter les scorpions, les indigènes frottaient les pieds de leurs lits avec de l'ail et les entouraient d'épines. Selon Elien, ils portaient des sandales creuses et couchaient dans des lits très élevés, qu'ils avaient soin d'éloigner des murs et dont ils plaçaient les pieds dans des cruches pleines d'eau. Précautions qui pouvaient être vaines ! Le crédule auteur affirme que les scorpions s'assemblaient sous le toit, d'où ils faisaient la chaîne pour atteindre leurs victimes. A Carthage, on enfouissait sous les maisons des images en métal de ces animaux, talismans destinés à protéger les habitants et peut-être surtout à mettre en fuite les scorpions véritables. C'est sans doute pour les mêmes raisons qu'un scorpion est représenté sur un linteau de porte, dans la région de Dougga. La médecine et la magie avaient inventé différents remèdes contre les piqûres. Les chrétiens faisaient sur la blessure un signe de croix accompagné de prières puis ils frottaient la plaie avec le corps même de la bête écrasée : Pratique en usage aussi chez les païens, et qui s'est conservée chez les indigènes. *Scorpiace,* c'est-à-dire antidote contre les scorpions, tel fut le titre que Tertullien de Carthage donna à un traité contre les gnostiques, ces êtres malfaisants qui cherchaient à empoisonner et à tuer la foi. »

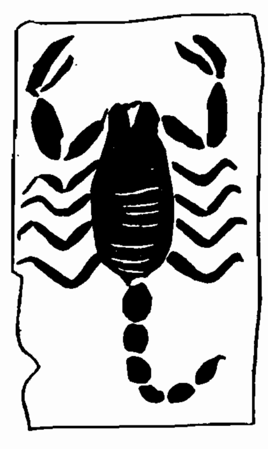
Nous devons à l'obligeance du regretté P. Delattre les renseignements suivants qui complètent ceux que nous venons de donner :

« Les Scorpions du Musée Lavigerie proviennent de constructions romaines.....

« On trouve d'ordinaire ces scorpions par paires, l'un en bronze, l'autre en plomb dans de petites urnes. Ils sont figurés tantôt en ronde bosse, la queue droite et dans le même plan que le corps, d'autres fois en relief la queue recourbée, sur de minces lamelles de bronze et d'étain. Le relief a été obtenu au repoussé sur les minces lamelles de métal.

« Vous aurez une idée exacte de ces variantes par les croquis et les empreintes que je joins à ma lettre.

« Nos scorpions proviennent de divers points de Carthage : Cirque, Amphithéâtre, Odéon, Dermèche, etc. »



Plaquette en plomb représentant, en grandeur naturelle, le Scorpion languedocien. (Musée Lavigerie, Carthage).

Il nous faut encore revenir à Gsell pour compléter cette documentation déjà si copieuse.

Dans le 6e volume de son *Histoire ancienne,* etc., page 57, il dit : « Les Libyens s'efforçaient, au dire d'Elien, d'éviter les piqûres des scorpions en couchant dans des lits très hauts, qu'ils éloignaient des murs et dont ils plaçaient les pieds dans des cruches pleines d'eau. Pour la même raison, d'après Strabon, des Masaesyles, vivant dans les campagnes, frottaient d'ail les pieds de leur lit et les entouraient de branches épineuses » (*loc. cit.,* VI, p. 57).

On voit donc que dans l'antiquité les Scorpions étaient très redoutés, non seulement des indigènes, mais également des colons romains.

Nous allons voir, maintenant, qu'aux temps actuels, il existe de nombreuses coutumes qui ont très probablement une origine ancienne, mais qu'il est difficile d'établir, à cause du caractère périssable des moyens employés.

Dans la région de Sousse, les scorpions qu'on peut

capturer et tuer sont ensuite suspendus par la queue et placés dans les diverses pièces de la maison pour faire fuir les vivants.

Mais voici qui est plus intéressant.

Dans la région de Nabeul, on dessine un scorpion sur une feuille de papier au-dessus duquel on écrit des imprécations : on colle ces dessins derrière les portes des appartements.

Les indigènes disent encore que les Scorpions ne vont jamais sur le bois et qu'ils se cachent dans les fentes de vieux murs, jamais dans les trous des vieux troncs d'arbre.

Voici la légende qui se rattache à ce fait :

Lorsque Noë avait rassemblé dans l'arche un double de tous les animaux, il fut piqué par un scorpion. Il maudit alors cet animal et ajouta : « tu ne monteras plus jamais sur du bois ». Et depuis lors aucun scorpion ne s'est aventuré sur du bois.

Le Docteur Lumbroso a vu, dans le Sud de la Tunisie, introduire dans l'anus, aussitôt après la piqûre, un tampon d'étoffe imbibé d'huile d'olive.

On a dit au Colonel Bouquero de Voligny, que l'application d'une émeraude assure une innocuité entière..... à la piqûre du scorpion. (*A Tunis, derrière les murs,* p. 45).

Dans la *Revue tunisienne* de 1911, le Docteur Carton signale qu'il a observé chez des tirailleurs tunisiens, des tatouages représentant, entre autres, le scorpion.

« Le plus remarquable est incontestablement celui que presque tous les indigènes portent au-dessus du tendon d'Achille, et qui représente le Scorpion.

« Quand on se rappelle, à propos de cette figure, les nombreuses pratiques usitées par les indigènes pour écarter cet insecte, ce fait, mis en lumière par Doutté, que la représentation d'un animal nuisible à l'endroit malade ou menacé écarte son attaque ou les conséquen-

ces de celle-ci ; quand on note, en outre, la place primordiale que la superstition du scorpion a tenu chez les Carthaginois (scorpions en métal placés dans les fondations des maisons), représentations très nombreuses de cet insecte dans des sculptures romaines où il est associé souvent au serpent, à la tortue ou au lézard [1] on serait tenté de s'étonner si on ne les retrouvait pas parmi celles des Africains modernes ».

Le fait de préserver le talon d'une piqûre de Scorpion s'explique facilement parce que cet endroit est le plus vulnérable du corps, attendu que les indigènes, soit qu'ils marchent pieds nus ou qu'ils mettent des sandales, ont le talon à découvert, et, là dans la nuit, alors que les scorpions circulent, c'est cette partie qui est piquée le plus souvent.

Le Docteur Gobert signale également le scorpion dans les tatouages des indigènes tunisiens. (*Anthr.,* 1924, p. 73, fig. 7, en haut et au centre).

« Quand les Juifs tunisiens aperçoivent un scorpion — dans les masures sombres, humides, mal tenues de la Hara, l'ancien Ghetto, le cas se présente — ils lui crient : « *Excommuniée !* ». Cet anathème suffit, croient-ils, pour paralyser l'animal et permettre ainsi de le tuer.

« Il existe aussi une formule cabalistique dont la récitation possède à leurs yeux la vertu de rendre les scorpions inoffensifs. Elle a été imprimée : j'en ai même un exemplaire ». (E. Vassel : *La litt. popul. des Israël. tun.,* fasc. I, 1905, p. 51).

« Un fragment de הדןמןת appliqué sur le montant

(1) J'ai omis, à ce sujet, dans mon travail (*Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Bruxelles*) des faits très intéressants cités par M. Audollent (*Carthage romaine,* p. 428). Il signale notamment que les Carthaginois, par homéopathie, opposaient au scorpion vivant le scorpion figuré. Il rappelle aussi, d'après Pline, l'emploi de la pierre à scorpion que l'on peut rapprocher de la propriété attribuée par les habitants de Dougga aux pierres de l'antique Capitole (Dr C.).

d'une porte, auprès de la Mezouza, co[illegible]e une amulette puissante contre toutes sortes de [illegible], notamment contre la piqûre du scorpion ». (*Lo[illegible]*, p. 96).

A Djerba « lorsque quelqu'un est piqué, on appelle le مصجام, Arabe qui a la spécialité de sucer la piqûre (du scorpion) en récitant une formule secrète.... Mais si cet homme apprend que la piqûre provient du *'aqerbân* [1], il refuse de se déranger, estimant tout secours superflu ». (*Loc. cit.,* p. 267).

Nous terminerons le chapitre de la Tunisie, par l'extrait suivant d'une lettre de M. S. Gsell :

« L'usage de se servir d'images de scorpions pour écarter les scorpions véritables remonte à l'époque punique. Mais on a surtout des témoignages pour l'époque romaine. Ces scorpions étaient alors en bronze et en plomb et on les enfermait dans des urnes. Voir, outre ce que j'en ai dit, Carton, *Revue archéol.,* 1923, I, p. 332. Un scorpion de bronze, trouvé, il y a une dizaine d'années, dans les fouilles d'Ostie, a dû y être apporté par un Africain.

« En Afrique, cet usage n'était pas limité à Carthage, et il s'est maintenu longtemps. Nous en trouvons la preuve dans un traité arabe de géographie de la fin du XIIe siècle, le *Kitab el Istibça* (trad. Fagnan, *Rec. de Constantine,* XXXIII, 1899, p. 91-92). L'auteur raconte qu'à Tebessa, les scorpions ne pénétraient pas dans la ville ou y mouraient aussitôt. Mais qu'il en fut autrement quand un habitant eut exhumé sous une maison un vase de cuivre, contenant des scorpions de même métal, et les eut fait fondre. Depuis lors, les véritables scorpions revinrent et incommodèrent fort la population. Je ne crois pas que ce texte arabe, confirmation curieuse des découvertes de Carthage et de l'interprétation qu'elles comportent, ait été cité jusqu'à présent ».

(1) *'Aqerbân* est le scorpion noir qui est le plus dangereux au dire des Jraba (Djerbiens).

EGYPTE

Les Scorpions sont encore plus nombreux en Egypte, pays plus chaud que la Tunisie. Le naturaliste Savigny, a dit, avec beaucoup d'exactitude : « Les Scorpions sont, à la vérité, très incommodes, très grands, très multipliés en Egypte ». (*Hist. mythol. de l'Ibis,* p. 125).

Cependant, comme l'a fait déjà remarquer ce savant, sur les monuments égyptiens, le Scorpion est bien moins souvent figuré que le Céraste, par exemple, mais on en connaît toutefois quelques figurations. C'est aux Egyptiens qu'on doit sa présence dans le Zodiaque.

Un pharaon a porté le nom de Scorpion, et la déesse Selquet porte un Scorpion sur la tête.

Il figure sur quelques monnaies anciennes de ce pays.

Voici trois références à ajouter à celles indiquées par Savigny :

Une cornaline sur laquelle sont gravés quatre Najas et un Scorpion est figurée dans l'*Atlas* de l'*Hist. de l'Expédit. d'Egypte,* II, pl. 174, fig. 19 ; au-dessus de ces quatre Najas sont quatre gros points.

Il s'agit donc d'un talisman contre les piqûres venimeuses, en général.

Dans le même *Atlas,* I, sont encore figurés des Scorpions, l'un pl. 106, fig. 2 et pl. 130, fig. 14, sous la face inférieure d'un Scarabée.

Une particularité curieuse, c'est que tous les Scorpions figurés n'ont que six pattes.

M. Marcel Junfleisch a bien voulu me signaler qu'il connaît deux monnaies égyptiennes sur lesquelles figure le Scorpion. L'une est un Antonin frappé à Alexandrie et l'autre une monnaie musulmane (Ommyade) sans date.

Il ajoute qu'il possède une troisième monnaie, de la Commagène (N.-E. de la Syrie) où le Scorpion est figuré.

Nous devons à l'obligeance de M. Buret, de Rabat, les

précieux renseignements suivants qu'il a bien voulu traduire à notre intention :

Daoud El Antâki (1), *Tadkira,* I, 219 (Ed. du Caire, 1324 h.).

Scorpion. — Animal venimeux connu.

Il y a : le Scorpion *cheyyâla* qui lève la queue et qui est grand ;

Le Scorpion *jerrâra* qui est l'espèce la plus petite ;

Le Scorpion *'askariya* qui vit à Banoû 'askar, bourgade de Perse, et dont la piqûre est toujours mortelle : on dit même qu'il lui suffit de marcher sur le corps de l'homme pour le tuer.

Les plus mauvais des Scorpions sont les grands scorpions jaunes (2) : la partie proche du dard est verdâtre ; ils sont froids et secs à la fin du 3e degré.

Lorsqu'on les écrase et qu'on les place sur la piqûre, la douleur se calme, et le venin est attiré par le cadavre de l'animal ; un autre remède consiste à griller le scorpion et à le manger, ce qui produit le même résultat. Ce remède guérit également des ulcères de la poitrine, de la toux, de l'altération de la trachée-artère.

Les cendres d'un Scorpion brûlé dans un vase émaillé effritent les calculs et font tomber les hémorroïdes soit que l'on boive ces cendres (en solution), soit que l'on en enduise les parties malades ; mélangées aux crottes de souris elles forment un collyre qui aiguise la vue, fait disparaître les taies et l'onglet de l'œil (ptérygion) ; ce remède convient aussi pour la gale et les démangeai-

---

(1) Daoûd Ben 'Omar El-Antâki, était médecin. Originaire d'Antioche, il habitait le Caire.... Quand on l'interrogeait sur un sujet scientifique, il dictait immédiatement de quoi remplir dix à vingt pages de texte. En dehors de ses ouvrages consacrés à la médecine, il a écrit le *Tezyîn el-aswâq,* anthologie de prose et de vers sur l'Amour.

Il mourut aveugle à la Mekke en 1599 (J.-C.). — (Cf. Huart, *Littérature arabe,* 1912, p. 391).

(2) C'est le *Prionurus quiquestriatus* H. et E.

sons en y ajoutant même quantité de gingembre ; mais l'homme ne supporte pas ce remède. Il fait disparaître la lèpre, les dartres farineuses et les taches de rousseur; appliqué sur les ulcères rebelles, il les cicatrise. Si l'on met un Scorpion vivant dans l'huile le 26 du mois (lunaire) ou les jours suivants, et que le flacon qui le contient reste scellé avec de la cire pendant 40 jours, on obtient un onguent d'une efficacité éprouvée pour l'hémiplégie, les rhumatismes articulaires, le lumbago, la sciatique et les hémorroïdes.

On assure que les vertus du Scorpion ne sont efficaces que si on les utilise sous le signe du Scorpion : il n'est pas difficile d'admettre que cela doit être exact.

Vertus particulières. — Si l'on accroche un Scorpion vivant sur une femme (enceinte), elle n'avorte pas.

Si un Scorpion pique un paralytique, il guérit.

Toutes les fois que sa piqûre tombe sur un nerf, l'homme piqué meurt dans les convulsions.

Le Scorpion est nocif pour les poumons ; le remède consiste alors en argile arménienne (1) et graines de céleri, mélange dont on boit un demi-drachme.

Le mot *'aqrab* désigne le soufre dans la langue des gens de l'art (l'Alchimie) (2).

Ed-Damiri (3), *Hayât El-Hayawân,* II, 112 (Ed. du Caire, 1313).

Le Scorpion est un petit animal venimeux. Le même mot (*'aqrab*) convient pour le mâle et la femelle ; on dit

(1) L'argile arménienne est la *magnésite* ou écume de mer.

(2) Sans doute à cause de la similitude des couleurs.

(3) Kamâl Ed-Din Mohammed Ben Moûsâ Ed-Damîrî est né en 1344, et mort au Caire en 1405 (J.-C.).

Son livre, *Hayât El-Hayawân* (la Vie des Animaux) est un dictionnaire de Zoologie qui traite également les questions d'étymologie se rapportant aux noms des animaux et cite les proverbes qui s'y rattachent..... (Cl. HUART, *Littérature arabe,* 1912, p. 365).

quelquefois pour la femelle *'aqraba* et *'aqrabâ'* ; cette dernière forme est diptote. Le diminutif est *'ouqaïrib* du même type que *Zouyaïnib* diminutif de *Zaïnab.*

Le mâle s'appelle *'ouqroubân :* il a de longues pattes et sa queue ne ressemble pas à celle des Scorpions.

Un poète a dit :

« La pâture de votre mère lorsqu'elle sortit fut une femelle de scorpion couverte de son mâle ».

Un lieu *mou'aqrib* signifie : un lieu plein de scorpions.

Tempe *mou'aqrab* signifie : garnie de cheveux bouclés.

Les surnoms (kounia) du scorpion sont *Oumm 'Arît* et *Oumm Sâhira.* En persan on le nomme *Er Rechk.*

Les scorpions sont noirs, verts ou jaunes : ils tuent. Les plus dangereux sont les verts. Ce sont des animaux au tempérament lymphatique, prolifiques, ressemblant au poisson et au *ḍobb.*

Quelle que soit l'espèce, lorsque la femelle du scorpion est gravide, elle meurt pendant la parturition, car à ce moment ses enfants lui dévorent le ventre, sortent et la mère meurt ; comme l'a dit le poète :

« Femelle gravide dont le temps ne supporterait pas « le faix :

« Elle meurt, et dès sa mort le fruit de ses entrailles « prospère ».

El-Jâḥiḍ n'admet pas cette thèse. Voici ce qu'il dit : « Quelqu'un en qui j'ai toute confiance m'a déclaré avoir vu la femelle du scorpion accoucher par la bouche et porter ses petits sur le dos : ceux-ci étaient de la grosseur du pou et nombreux ». A mon avis El-Jâḥiḍ est dans le vrai.

La femelle du scorpion est plus agressive lorsqu'elle est gravide.

Le scorpion a huit pattes, et ses yeux sont sur son dos.

Une particularité étrange est la suivante : le scorpion n'attaque ni un cadavre, ni un être endormi : ce n'est que lorsque celui-ci fait un mouvement quelconque qu'il le frappe. Il fréquente les coléoptères (khanâfis) et vit en paix avec eux [1].

Parfois le scorpion pique la vipère qui en meurt, ou bien pique un autre scorpion qui meurt également de cette piqûre. El-Jâḥiḍ a relaté ce fait.

Dans le livre d'El-Qazwînî, il est dit que lorsqu'un serpent piqué par un scorpion peut l'atteindre et le manger, il guérit de sa piqûre ; sinon il en meurt.

C'est à cette particularité que fait allusion le juriste 'Omâra El-Yamanî dans les vers suivants :

« Si les vicissitudes du temps ne te laissent pas en paix, lutte,
« Eloigne-toi des tiens s'ils ne te sont pas utiles.
« Ne dédaigne pas les ruses du faible, car il arrive que la vipère meurt du poison du scorpion. »

Une autre particularité du Scorpion c'est qu'après avoir piqué l'homme, il fuit, tel un coupable qui craint le châtiment.

« Chose extraordinaire, dit El-Jâḥiḍ, jeté dans l'eau le scorpion ne nage pas et reste immobile, que l'eau soit stagnante ou courante ». Il dit encore : « Les scorpions sortent de leur repaire pour manger les sauterelles qu'ils prisent beaucoup ». Pour les capturer, voici comment on procède. On fiche une sauterelle dans un morceau de bois et on l'introduit dans le repaire du scorpion. Lorsque celui-ci la voit il s'y accroche. Toutes les fois que l'on introduit un poireau dans le repère d'un scorpion et qu'on l'en retire, le scorpion le suit. Il arrive que le

(1) Il ne peut s'agir que des gros coléoptères, à téguments durs, car le Scorpion dévore les petits coléoptères.

scorpion frappe de son dard les pierres ou l'argile. Voici une des plus belles poésies qui aient été composées à ce sujet :

Je vis un scorpion sur un roc
Il le piquait par jeu habituel,
Je lui dis : « C'est un roc :
Tu es moins dur que lui.
— Tu dis vrai, me dit-il,
Mais je veux lui montrer qui je suis ! ».

Les scorpions dont la piqûre tuent se trouvent en deux endroits, à Chahrazour et à 'Askar Moukarram. Ils sont de l'espèce *Jerrâra,* leur piqûre est mortelle, et il arrive que la chair de l'homme piqué se détache ou se corrompe et s'amollisse au point que personne ne peut s'approcher du patient sans se boucher le nez par crainte de la contagion.

Ce qu'il y a de merveilleux c'est que la piqûre de ce tout petit animal tue l'éléphant et le chameau.

Il existe une espèce de scorpion dite *Tayyâra* : d'après El-Qazwînî et El-Jâḥiḍ, la piqûre est le plus souvent mortelle.

Er Râfi'î rapporte qu'El 'Abbâdî explique qu'à un certain point de vue la vente des fourmis est valable (juridiquement) à Naçîbîn [1] parce que l'on s'en sert pour les scorpions *Tayyâra* qui se trouvent dans ce pays. Nous en reparlerons, s'il plait à Dieu, à la lettre *noun* à l'article *Neml.* Peut-être cet auteur veut-il dire que les fourmis entrent dans la composition d'un remède pour soigner les piqûres des Scorpions.

A Naçîbin sont des Scorpions dont la piqûre est mortelle et qui proviennent, dit-on, de Chahrazoûr.

On rapporte qu'un roi mit le siège devant Naçîbîn et en rapporta des scorpions qu'il plaça dans des cruches

(1) Ville du Nord de la Syrie, dans la Cilicie : elle touche à Kamechlié. Aujourd'hui on dit : Nissibin.

remplies de champignons. Il lança ces cruches à l'aide d'une catapulte (1).

El-Jâḥiḍ a rapporté que dans le palais de Naçr ben Ḥajjâj Es-Salmî se trouvaient des Scorpions dont la piqûre était mortelle ; un jour un hôte voulut approcher une femme du palais : un Scorpion le piqua aux testicules. Faisant allusion à cet accident Naçr composa les vers suivants :

« Dans mon palais, lorsque dorment les gens,
« Les scorpions font respecter la vertu,
« Et si l'homme oublie les défenses religieuses
« Les Scorpions, du moins le frappent :
« La ronde nocturne des Scorpions n'est pas à dédaigner,
« Lorsqu'un pécheur veut commettre une faute ».

Ayant fait le tour de la maison, il déclara : « Ces Scorpions boivent des excréments d'un serpent noir ». Puis ayant remarqué un certain endroit dans la maison il ordonna : « Creusez ici ! » Ayant creusé les gens trouvèrent deux serpents noirs : l'un mâle et l'autre femelle.

Voici maintenant quelques renseignements plus récents :

« Nous passons quelques heures, égayées par la conversation animée du mécanicien (égyptien), dont je retiens les infaillibles recettes en cas de piqûres par les Scorpions : il est recommandé, paraît-il, de manger des oignons et de fixer sur la piqûre une pièce d'argent, ou mieux les cendres mêmes de la bête qui vous a piqué. Cette précaution empêchant le venin de passer dans la circulation, il suffit le lendemain, d'inciser la poche où il s'est localité... » (J. de Guébriant. *Dans la péninsule du Sinaï, La Géographie,* nov. 1935, p. 266).

(1) Procédé renouvelé de celui que Léon III, employa contre les Turcs qui assiégeaient Byzance, par mer.

CONCLUSIONS

De ce long, — quoique bien réduit — exposé, nous pouvons tirer quelques conclusions précises :

1° L'usage de placer le Scorpion sur la piqûre qu'il a faite est d'ordre très général puisqu'il existe dans tout le Nord de l'Afrique, de l'Océan Atlantique à la mer Rouge. C'est très probablement un rite de magie sympathique.

2° L'emploi de figures de Scorpions sur les portes est également très ancien puisqu'on connaît un linteau de porte en pierre sur lequel est gravé le Scorpion dès l'époque romaine. C'est un rite ancien de l'envoûtement.

La religion musulmane défendant l'emploi de gravures en relief portant ombre, la sculpture de cet insecte a été remplacée par des dessins que l'on fixe sur les portes.

3° L'usage de faire macérer des Scorpions dans l'huile et d'en frictionner la piqûre est également très usité, non seulement dans tout le Nord de l'Afrique mais en Espagne et dans le Sud de la France (1) :

4° La croyance que le sable ou calcaire coquillier était un préservatif contre les Scorpions chez les anciens Tunisiens explique la coutume des Marocains actuels de répandre du sable très coquillier sur les tombes dans le but d'empêcher les Scorpions de les profaner.

5° Pour la guérison des piqûres, l'usage de faire transpirer le blessé est aussi général en Berbérie et au Sahara. C'est très probablement aussi une tradition ancienne.

(1) L'huile de Scorpion se vendait chez les apothicaires de Montpellier au siècle dernier. Les uns la faisaient venir d'Espagne, d'autres la fabriquaient avec les Scorpions du pays.

LANGUES ET LITTÉRATURES
ORIENTALES

Situation actuelle des parlers berbères dans le département d'Oran

PAR

ANDRÉ BASSET

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER
MEMBRE DU BUREAU DE LA SOCIÉTÉ HISTORIQUE ALGÉRIENNE

Dans les territoires du nord, l'îlot berbérophone essentiel est constitué par les B. bou Saïd et, partiellement, leurs voisins les B. Snous. Un minuscule îlot encore chez les B. Mengouch, voisins des B. Iznacen. Enfin deux petits groupes d'émigrés rifains : au Vieil Arzeu et à Port-Say. Quant aux Achacha de la commune mixte de Cassaigne et aux B. Halima de celle de Frenda, renseignement exact ou non, il nous a été affirmé, en octobre 1931, à Cassaigne pour les uns, à Taghemaret (aujourd'hui Luciani), pour les autres, qu'ils ne parlaient pas berbère. René Basset, qui d'ailleurs annonçait la prochaine disparition du berbère dans ces régions, avait eu un informateur à Renault, en 1895, pour les premiers, à Frenda, en 1883, pour les seconds.

Dans les territoires du Sud, de Méchéria à Beni Abbès, le berbère est la langue des Ksours, de presque tous, au nord surtout, de part et d'autre de la frontière algéro-marocaine, à Figuig en particulier. Il est encore très

vivant dans tout le Gourara, mais il n'est plus parlé que dans trois villages au Touat et dans un seul au Tidikelt.

*
* *

René Basset, au cours de voyages en Oranie, de 1883 à 1900, a réuni une première masse de matériaux concernant une douzaine de parlers, de l'extrême nord à l'extrême sud. Les parlers du Sud n'ont pas été étudiés sur place, mais à Tiaret pour le Touat et le Gourara, à Tlemcen pour Aïn Sfisifa et Figuig, et, dans des conditions particulièrement favorables, auprès du fils du Caïd interné avec son père, à Frenda pour Bou Semghoun.

On trouve les documents de René Basset dans les cinq publications suivantes :

dans la troisième série des *Notes de lexicographie berbère* (1886), ceux sur les ksours oranais et Figuig : Bou Semghoun, Aïn Sfisifa et Figuig ;

dans la quatrième série des mêmes *Notes de lexicographie berbère* (1888), ceux sur le Gourara et le Touat : Badrian, Timimoun, Tementit, Tiththaf et Timisakht ;

dans l'appendice I de *Nedromah et les Traras* (1901), ceux sur les B. Bou Saïd ;

dans l'appendice à l'*Etude sur les dialectes berbères du Rif marocain* (1899), ceux sur les Bettioua du Vieil Arzeu ;

enfin dans l'*Etude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb central* (1895), ceux sur les B. Halima et les Achacha.

Les études de René Basset contiennent des notes de grammaire très succinctes, des textes — point toujours d'ailleurs — très courts et très peu nombreux, essentiellement des vocabulaires allant, du plus court au plus long, de 125 à 600 mots environ.

Au total, l'enquête de René Basset, par ses vocabulaires et la dispersion des points, permettait, il y a 35 ans déjà, d'avoir une vue instructive des parlers berbères de l'Oranie.

On doit à Biarnay une étude sur les Bettioua du Vieil Arzeu dont les éléments réunis en 1908, ont paru dans la *Revue Africaine* en 1910 et en 1911.

L'œuvre capitale est celle de M. Destaing sur les B. Snous. Trois articles l'ont annoncée en 1905 :

Une communication au XIVe Congrès International des Orientalistes, tenu à Alger : *Quelques particularités du dialecte berbère des B. Snous ;*

Un conte inséré dans le *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès International des Orientalistes par les professeurs de l'Ecole Supérieure des Lettres et des Médersas : Le fils et la fille du roi ;*

Un texte, en seule transcription arabe, comme le précédent, donné à la *Revue Africaine : L'ennayer chez les B. Snous.*

Trois volumes ont paru, en 1907, 1911 et 1914, comprenant une longue étude grammaticale, 450 pages de textes avec traduction et un dictionnaire français-berbère, où, au riche vocabulaire B. Snous, s'ajoutent d'abondants matériaux concernant essentiellement des parlers du Maroc oriental d'une part, de la région du Chélif et de la montagne de Blida d'autre part.

Cette enquête est l'une des plus importantes que nous ayons pour un parler berbère et M. Destaing a réalisé là une œuvre considérable.

Enfin, mes études de géographie linguistique m'ont amené à m'occuper à mon tour de ces parlers de l'Oranie. En octobre 1931, j'ai entendu 15 informateurs des B. Bou Saïd, B. Snous, B. Mengouch et Rifains du Vieil Arzeu et de Port-Say, à qui j'ai demandé un court vocabulaire concernant le corps humain et les animaux

domestiques. En décembre 1932 et en janvier 1933, j'ai poursuivi la même enquête dans les ksours berbérophones situés entre Méchéria et Beni-Abbès, avec quelques sondages plus poussés, pour Figuig en particulier. En novembre 1933, j'ai repris ces sondages poussés pour Igli et Mazer et les ai étendus au Touat (Tementit et Tiththaf) et au Gourara (Timimoun). En février et en décembre 1935, j'ai recueilli des notes équivalentes pour Tit du Tidikelt. Enfin je compte, en décembre prochain, compléter mon enquête au Gourara. Tous les matériaux ainsi recueillis sont encore inédits.

Aperçu sur la poésie vulgaire de Tlemcen

Les deux poètes populaires de Tlemcen Ibn Amsaïb et Ibn Triki

PAR

ABDELHAMID HAMIDOU

PROFESSEUR A LA MÉDERSA DE TLEMCEN
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ DES AMIS DU VIEUX TLEMCEN

Nous entendons par poésie vulgaire ou populaire, cette poésie vraie, qui vit à côté de la poésie littéraire, ou poésie d'art, ou mieux encore poésie classique, qui donne l'expression concrète des sentiments et traite le grand poème de la vie humaine, dans toutes ses manifestations, sous toutes ses formes.

Cette poésie n'a rien d'artificiel, dans aucune de ses parties, dans aucun récit ; elle est l'œuvre de la nature dans toute sa spontanéité ; elle nous présente un tableau fidèle de la société du temps, avec ses croyances religieuses, ses usages, ses souvenirs et ses sentiments les plus vrais, les plus naïfs.

Reflet de l'âme humaine, expression de ce que l'homme sent, pense et fait, cette poésie est considérée par le peuple, le vulgaire, comme un don de Dieu. Ce langage rythmique, en effet, cet art d'émouvoir, de charmer

l'esprit et d'attendrir le cœur, « cette langue qui peint et cette peinture qui parle », cette force, cette puissance de pouvoir communiquer au dehors le souffle qui nous anime, ce ne peut être, aux yeux du vulgaire, que des faveurs, des dons, que seuls les gens que la grâce divine a touchés peuvent avoir. C'est de là, sans doute, que viennent ce profond respect qu'ont témoigné jadis au poète et qu'on témoigne encore aujourd'hui au « chaïr », au « cheikh » et la considération et le crédit dont il jouissait autrefois, auprès des princes et des émirs et jouit encore maintenant auprès du public.

A Tlemcen, pépinière de Saints célèbres par leur profonde piété, de savants illustres et de poètes lettrés dont s'honore la littérature arabe et que les anciens rois Zianites mettaient toute leur gloire à encourager, il existe depuis le moyen âge, aussi loin que le souvenir et la tradition peuvent remonter, à nos jours, un grand nombre de poètes vulgaires, témoins les chansons populaires que nous entendons tous les jours dans les rues et les cafés maures, chansons qui ne meurent point et que les générations répètent les unes après les autres presque sans altération. On se demande quelquefois pourquoi à Tlemcen, plus que partout ailleurs, il y a tant d'esprits qui recèlent en eux-mêmes la faculté poétique. A quoit attribuer ce phénomène ? Est-ce un effet de climat ? Est-ce un don naturel ? Quoiqu'il soit difficile de répondre à de pareilles questions, on peut cependant dire que la faculté poétique, étant généralement considérée comme une inspiration et que l'inspiration elle-même n'étant autre chose que l'imagination et la sensibilité combinées, le brillant épanouissement de la poésie vulgaire de la Perle du Moghreb et l'existence à Tlemcen d'un si grand nombre de poètes s'expliqueraient par les deux facteurs suivants : situation à Tlemcen au point de vue de la géographie et de l'histoire et la simplification des règles de la prosodie et de la

versification dans la poésie vulgaire de Tlemcen. On trouve, en effet, dans cette ville, vieille capitale d'Islam, tous les éléments de l'œuvre du poète : monuments anciens, ruines imposantes et muettes, témoins d'un passé glorieux, décors artistiques et délicats des mihrab, des belles mosquées dont les superbes minarets s'élèvent majestueusement dans le ciel, vieux fonds d'usages, de croyances, de mœurs et de coutumes, légendes locales que les Tlemçani se plaisent à raconter, tombeaux de saints, objet de pieuses visites et de profondes méditations, sites ravissants, campagne de verdure et de fleurs, immenses forêts d'oliviers, de cerisiers, d'orangers, d'amandiers, de grenadiers, vastes horizons, admirables cascades, abondance des eaux courantes, sources étincelantes, murmure d'eau et chant de rossignol, en un mot tout ce qui donne à la pensée sa plénitude, tout ce qui exalte l'intelligence, tout ce qui donne à l'imagination une inépuisable fécondité, tout ce qui excite la sensibilité et meut délicieusement le cœur.

La poésie vulgaire de Tlemcen doit, d'autre part, son développement à ce qu'elle n'est assujettie à aucune règle précise de la prosodie et qu'elle est libre du joug de la versification, auquel est soumise la poésie littéraire. D'ailleurs pour un public simple et crédule, c'est du fond même du récit que naît l'intérêt et nullement de l'art et de la forme.

Toutefois, nous devons signaler que le vers de la poésie vulgaire comprend généralement deux hémistiches dans lesquels le nombre et la disposition des voyelles varient à l'infini ; qu'il n'est pas rare de trouver beaucoup plus de mots, partant de syllabes, dans un hémistiche que dans l'autre ; que la poésie vulgaire comprend de petites chansons — deux à dix vers — et de longs poèmes ou qsaïde — sing. : qsida, — chants formés de plus de sept vers dont la forme et le fond sont très variables ; que souvent la qsida, au lieu d'être formée d'une suite de

vers offrant les mêmes caractères dans leur composition comme dans leurs idées, est constituée par des strophes ou stances ; que le nombre de vers dans chaque strophe peut varier de deux à dix ; qu'à la fin de chaque strophe, il y a un refrain de même rime que le dernier hémistiche de la strophe ; que ce refrain est quelquefois le même dans toute la qsida et constitue un retour admirablement préparé et ramené dans des circonstances nouvelles ; que, comme dans la poésie classique, le vers de la qsida comprend quelquefois trois ou quatre parties, dont les premières riment entre elles et la dernière a une terminaison spéciale à la fin de chaque vers ; que la rime consiste dans la répétition pure et simple d'une même consonne à la fin du vers ; que cette consonne est généralement la même dans tout le poème et quelquefois elle est périodique, variée ou alternée; que très souvent le poète fait subir de profondes modifications à la forme des mots pour les plier aux exigences de la rime sans se soucier nullement de la clarté ; que pour avoir sa rime par exemple il ajoute ou supprime une ou deux lettres du mot final de l'hémistiche ; que très souvent le son ou ou damma rime avec le pronom affixe de la 3e personne du masculin singulier hou et le ouaou des verbes au pluriel ; que l'opposition des mots et des pensées dans le même vers, la fréquence de l'allitération et des tropes, la répétition constante des mots et des interrogations dans la même strophe semblent constituer des beautés aux yeux de nos poètes vulgaires ; que ces derniers paraissent n'établir aucune différence entre :

1° ta ou t et tsa (c'est-à-dire entre la 3e et la 4e lettre de l'alphabet) ;

2° ta ou t et ta ou t emphatique ;

3° ...... del ou d et dzel ou dz, dad ou d emphatique et dzad ou dz emphatique ;

4° sine ou s et çad ou s emphatique ;

5° mime ou m et noun ou n ;

6° lam ou l et le noun ou n ;

Que pour la rime donc, le poète se contente de la ressemblance de sonorité de la dernière voyelle ou consonne, autrement dit les assonances remplacent quelquefois les rimes, ainsi par exemple le noun ou n peut rimer avec le mime ou m et même avec le lam ou l.

On ne peut donc ranger les vers de la qsida dans aucun des seize mètres de la prosodie littéraire ou « aroud ».

Rebelles à toute règle de la versification, nos poèmes vulgaires semblent corroborer les dires de ce savant qui déclare : « C'est une erreur de faire consister exclusivement la poésie dans la versification ; c'est là une opinion qui ne suppose pas d'examen, car on confond deux choses absolument distinctes. La versification n'est qu'une forme sous laquelle se produit la poésie, une sorte de parure qu'elle affectionne sans doute, mais avec laquelle elle ne s'identifie en aucune manière et dont elle sait bien se passer à l'occasion, qu'elle dédaigne même quelquefois. La versification ne fait pas le poète, pas plus que la soutane ne fait le prêtre et que l'uniforme ne fait le soldat ».

Libre de ton, de fond, de forme, la poésie vulgaire s'adresse au cœur et à l'oreille et un lien étroit semble exister entre elle et la musique. Tous les poèmes vulgaires sont composés pour le chant ; le mot, dans les chansons vulgaires, est image et musique à la fois, et le rythme poétique et le rythme musical s'y associent, s'y confondent intimement.

Chaque chanson vulgaire est adaptée à un air, à une modulation spéciale de la voix ; c'est le poète qui, en lançant sa chanson, donne en même temps l'air sur lequel elle doit être chantée.

On peut chanter quelques-unes — surtout les qsida —

en s'accompagnant d'un ou de tous les instruments de musique suivants : violon, « r'bab » (guitare à deux cordes), « kouitra » (mandoline à dix cordes), « snitra » (mandoline), « tarr » (tambour de basque), « derbouka » (espèce de gros tube fermé à l'une des extrémités par une peau), « t'bilat » ou timbale et enfin « fhal » ou flûte.

L'orchestre qui joue des intruments de musique que nous venons d'énumérer porte le nom de « hali-ine », pluriel de hali ou musicien.

Cet orchestre comprend généralement un cheikh ou chef d'orchestre qui joue du « r'bab » ou du violon, un « bach kyatri » ou « kyatri » qui joue de la « kouitra », un « snatri » ou joueur de mandoline, un « terrar » ou joueur de « tarr », un « drabki » ou joueur de « derbouka » et enfin le flûtiste. L'orchestre des ruraux qui porte le nom de « glaylya » comprend un ou plusieurs « glayly » ou joueur de « gallal » (espèce de « derbouka »), d'un « queçasbi » ou de plusieurs « gueçasbya » ou joueur de « gasba » ou flûte et d'un « b'nadri » ou joueur de bendir (espèce de tambour de basque).

« Cet orchestre accompagne assez souvent les conteurs publics en plein air, aux portes de la ville, les charmeurs de serpent et se retrouve dans les fêtes de la campagne, notamment dans les « ouada » ou fêtes patronales ». Un grand nombre de qsida et certains petits poèmes populaires sont chantés sur des airs de musique andalouse ou « gharnata » (musique de Grenade).

Cette musique, basée sur la monodie et sans principes codifiés, est abandonnée à elle-même, au hasard, aussi est-elle appelée, dans un avenir plus ou moins lointain, à se modifier sous l'influence de la musique égyptienne qu'elle est en train de subir, ou même à disparaître complètement.

Caractérisée essentiellement par l'instabilité du son, cette musique est exclusivement constituée par un certain nombre d'airs. Chaque air porte une dénomination

spéciale : Sika, Moual ou Aïti, Zidan, Mezmoum, In siraf raml maya, In siraf dil, In siraf H'sin, Msaddar, etc. et présente un chromatisme aussi varié que subtil. Aussi faut-il préciser que les tons, demi-tons, etc. n'existent pas dans cette musique, mais les effleurements du son, toutes ses irisations, tous ses chatoiements, en un mot, toutes les inflexions de la voix sont permises et admises.

C'est par routine et ce, pour l'avoir appris de leurs devanciers, que les musiciens tlemcéniens connaissent l'air à donner à chaque poème ou qsida et savent très bien qu'à telle pièce de vers convient ou correspond telle mode de musique.

La poésie vulgaire étant un sujet extrêmement vaste et les espèces de ces poésies étant infiniment variées et difficilement définissables, il n'est pas très facile de les ranger dans un ordre tel qu'on puisse leur donner un cadre, les placer à côté ou à la suite les unes des autres. Toutefois — et c'est uniquement pour permettre au lecteur de se faire une idée de la matière de l'œuvre de nos poètes vulgaires, — nous allons dans cette exquisse, aussi rapide qu'incomplète, la diviser (classification arbitraire) en deux genres :

I. Grands genres ou poèmes sérieux ;
II. Petits genres ou poèmes fugitifs.

Les premiers touchent :

1° Au dogme, à la religion, aux légendes locales, au culte des Saints ;

2° Aux sentiments qui agitent l'homme, joie, douleur, tendresse, passion, espérances, et ardeur de la foi ;

3° A la nature ;

4° A la morale.

Ce qui domine dans ces genres de poésie, où la naïveté et la simplicité sont unies au merveilleux et au gran-

diose, c'est le panégyrique ou « m'dih » (racine madaha, louer, faire l'éloge de quelqu'un, réciter), le contraire de la satíre ou « hdja » (racine hadja, tourner quelqu'un en ridicule, ridiculariser quelqu'un), vulgairement appelé « tegchib » (racine littéraire qachaba, salir, empoisonner). Généralement les poètes vulgaires cherchent dans ces genres de poésie à proclamer les bienfaits d'Allah, à lui adresser des louanges, à faire l'éloge des saints de l'Islam, à chanter les héros, à célébrer les exploits, à évoquer le souvenir et les hauts faits des compagnons du Prophète Mohammed, à exalter les croyances et à traduire les sentiments.

Les « Meddihates » — pluriel de « Meddiha » — ou panégyriques, à l'exclusion des poèmes satiriques, ont libre accès partout et sont chantés dans les cafés maures, les bains maures, les sanctuaires et les maisons pendant les cérémonies.

Le chanteur appelé aussi « Meddah » (féminin « Meddaha ») les récite en jouant de son instrument de musique ; la plupart du temps, c'est un « bendaïr » ou un « gallal » (espèce de tambour de basque), et pour exciter l'intérêt, il parle comme un personnage ayant un rôle, il s'enflamme d'enthousiasme, entraîne les cœurs et parfois même fait verser des torrents de larmes à la foule qui l'écoute pieusement.

Vient-il de prononcer le nom du Prophète ou du saint dont il chante les vertus, toutes les femmes — quand la scène se passe dans une maison pendant une cérémonie — poussent leurs joyeux you you et les hommes instinctivement de passer leur main droite sur la figure et la barbe et de murmurer : « Dieu le bénisse et le salue ! » — si c'est le nom du Prophète qui est prononcé, — « Dieu l'agrée au sein de sa miséricorde ! » — si c'est le nom d'un héros — et « Allah en soit satisfait ! » — s'il s'agit du nom d'un saint. Nobles paroles, sublimes gestes, magnifique culte des saints, marque d'une foi

ardente que certains mauvais musulmans turbulents et insensés s'efforcent d'abolir ! D'une façon générale, un poème sérieux comprend trois parties :

1° Louanges que le poète adresse à Allah et éloges des Prophètes et des Saints ou apostrophes à ses compagnons, à ses domestiques, à ses amis ou même quelquefois à un pigeon qui doit transporter son message à la femme ou à la fille qu'il aime ;

2° Récit ;

3° Prières à Dieu pour implorer son assistance, demander sa grâce et mériter les délices éternelles du Paradis. Souvent il indique à la fin de son chant, son nom et la date de la composition de la « qsida ».

Les poètes qui excellent dans ce genre sont :

1° Ibn Amsaïb ;
2° Ibn Trïki ;
3° Ibn Sahla ;
4° Cheïkh Mustapha Bendimered, encore en vie.



Ibn Amsaïb

Le poète le plus populaire, le plus justement célèbre et le plus admiré à Tlemcen, est incontestablement le Cheikh si El Hadj Mohammed Ibn Amsaïb. Né à Tlemcen au début du XIIe siècle de l'hégire, d'une famille originaire de l'Andalousie qui habita successivement Fez et Oudjda avant de venir se fixer définitivement dans l'ancienne capitale des Benou Zyanes, notre cheïkh eut une jeunesse mouvementée. Elève d'une école coranique de Tlemcen du quartier H'dar de Bab Zir, il apprit par cœur une grande partie du Coran et acquit même quelques notions de grammaire et de droit musulman.

Son père, soucieux de son avenir, le confia à un « darraz » ou tisserand de la ville ; mais le jeune homme, au lieu d'apprendre le métier et profiter des conseils excellents de son père, se mit à faire des vers en l'honneur de la fille de son patron. « Aouicha la svelte », dont il s'était épris et qu'il épousa après diverses péripéties. Ses poésies satiriques et érotiques le rendirent célèbre et suspect à la fois et les pères de famille se défiaient beaucoup du voisinage et de l'approche du cheikh galant. Ibn Amsaïb, en effet, poussa l'audace jusqu'à chanter la beauté et la grâce d'une des femmes du Caïd turc de Tlemcen à cette époque et vit s'ouvrir devant lui les portes de la prison pour quelque temps. Remis en liberté par l'entremise des parents et d'amis puissants, le jeune poète se rendit au Maroc où il resta quelque temps à Meknès, jouissant de l'estime et de la considération des fils et successeurs du sultan Moulay Ismaïl. Cet exil volontaire fut profitable à son génie et rendit sage le jeune cheikh. Rentré dans sa ville natale, réconcilié avec les autorités turques de Tlemcen, las lui-même d'une vie d'aventures, revenu à sa foi, il alla faire le pèlerinage à la Mecque pour « se laver de ses péchés ». Cette obligation accomplie, Ibn Amsaïb ne songea plus qu'à être un parfait musulman et se consacra entièrement à la dévotion et aux œuvres de piété. Il mourut en l'an 1190 de l'hégire (1768) et fut enterré à quelques mètres du sanctuaire du Cheikh Snoussi, le célèbre théologien arabe, dans le cimetière d'Aïn-Ounzouta. Ibn Amsaïb, aux yeux des Tlemcéniens, n'est pas seulement un poète, mais c'est aussi un « Ouali » ou ami de Dieu, un saint. Son tombeau est l'objet de fréquentes visites pieuses et les femmes musulmanes de Tlemcen viennent à un certain jour de la semaine, surtout le vendredi matin, demander aux cendres de ce saint personnage quelques faveurs, surtout le retour de leurs maris ou leurs parents absents :

Sidi Ibn Amsaïb,
H'addar El-Ghaïb.

Seigneur Ibn Amsaïb,
Fais venir l'absent.

Tel est le couplet que les femmes répètent et il n'y a pas de vieille femme musulmane à Tlemcen, à ma connaissance, qui ne sache quelque chose sur ce marabout. Connaissant parfaitement l'histoire de sa ville natale, les traditions et les usages de son pays, d'une nature impressionnable et sensible, Ibn Amsaïb parcourt le cycle entier de ce que nous avons appelé poèmes sérieux ou grands genres, depuis le panégyrique jusqu'à la satire et la poésie légère. Sa poésie a un caractère bien marqué ; c'est un mélange heureux d'une philosophie superficielle, mais douce et d'une imagination riante ; il écrit de verve et tous ses écrits sont des épanchements de son âme. Emu par l'état lamentable dans lequel se trouvait l'ancienne capitale des sultans Abdel Ouaditn et ses habitants sous la domination turque au 18e siècle, il s'attaqua de bonne heure, dès le début de sa carrière poétique, à l'administration des deys et en critiqua violemment l'œuvre qu'il qualifiait de néfaste. Aussi fut-il l'objet d'une étroite surveillance de la part des autorités de Tlemcen jusqu'à sa mort. L'œuvre du cheikh Ibn Amsaïb est immense et dispersée un peu partout ; chacune de ses « qsida » peut être chantée sur divers airs, marocains et andalous et S. Sonneck a traduit sous le n° 32, dans ses *Chants arabes du Maghreb,* t. II, F. I, une de ses poésies intitulée « Bat andi el bareh », « il a passé la nuit chez moi hier ». Nous allons donner la traduction de deux de ses « qsidas » pour permettre au lecteur de se faire une idée de la matière de l'œuvre de ce poète :

I

Ce premier poème est intitulé : « Mon Seigneur a rendu ce décret fatal à son encontre » (de Tlemcen) et comprend neuf strophes terminées par un même refrain, formé d'un seul hémistiche et constituant comme nous l'avons dit plus haut un retour admirablement préparé et ramené dans des circonstances nouvelles. Le nombre et la disposition des syllabes varient d'un hémistiche à l'autre dans tout le poème, qu'on chante sur des airs marocains et andalous. Dans chaque strophe les premières parties des vers ou premiers hémistiches riment entre eux sur une même lettre. La lettre constitutive de la rime dans les deux vers qui précèdent le refrain est toujours un noun ou n, apocopée, afin qu'il y ait rime avec la dernière lettre du mot Tlemcen qui termine le refrain ; les autres vers, dans chaque strophe, riment entre eux sur une même lettre.

1re strophe : trois vers et le refrain

1. C'est Dieu, mon maître, qui a rendu ce décret fatal à son encontre ; ce sont les circonstances qui l'ont voulu et ce qui devait arriver est arrivé.
2. La bonne fortune lui a tourné le dos et le temps aussi ; le mauvais sort l'accable de malheurs et de misères ;
3. Elle est perdue ; elle est plongée dans la corruption et l'injuste a rendu déserte la ville du Rempart,

Tlemcen, jadis ville de repos et de plaisirs. (*Refrain*).

2e strophe : dix vers et le refrain

4. Ville du rempart est son nom ; elle fait partie des sept villes (Tunis, Ténès, Tiaret, Tlemcen, Taza,

Tétouan et Taroudan ; ces villes subsisteront jusqu'à la fin du monde d'après une légende bien connue à Tlemcen, le nom de chacune de ces sept villes doit avoir pour première lettre un ta ou t).

5. Tous ceux qui viennent à Tlemcen, trouvent agréables, et le séjour et le pays ;
6. La rehaussent et ajoutent à son éclat la science et la sagesse (de ses habitants), œuvres d'Allah qui fait bien les choses.
7. L'ayant éloignée des ravins, Il (Dieu) l'a située entre El Baâl (la montagne dominant le village de Sidi Bou Médine) et El Kalaâ.
8. Au pied d'une montagne, il l'a créée et fondée ; il l'a dotée de remparts, de fortifications et d'édifices.
9. Il l'a pourvue de solides fondations, sur lesquelles elle repose ; il l'a munie d'un phare, projetant sa lumière au loin (allusion à Sidi Bou Médine, patron de Tlemcen, célèbre dans le monde musulman tout entier).
10. Jadis, hélas ! ce fut une ville. On trouvait admirables et la façon dont s'habillaient ses habitants et leur manière d'agir.
11. Les hommes aux visages voilés (les Almoravides), l'appréciaient à sa juste valeur ; elle jouissait de la considération et du respect des rois.
12. Les rois allaient à sa conquête avec joie et restait inconsolable celui d'entre eux qui ne pouvait s'en emparer.
13. Les sultans rivalisaient d'efforts pour se rendre maître de

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

3e strophe : six vers et le refrain

14. Ce fut une ville de gloire, d'un rang élevé, et de considération.
15. Elle était peuplée d'hommes vertueux, Seigneurs des seigneurs, Saints des saints.
16. Les artisans de cette ville réalisaient légitimement de gros bénéfices.
17. Ses marchés abondaient en marchandises de toutes valeurs.
18. Autrefois, ses habitants étaient très riches et ils ne connaissaient ni fraude, ni tromperie ; ils étaient tous de bonne foi.
19. Le temps a changé maintenant, il accable de malheurs, de misères, de troubles et de deuils

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

4e strophe : six vers et le refrain

20. Ce fut une ville princière et royale ; ses armées étaient composées d'esclaves affranchis et de vaillants cavaliers.
21. Ils étaient toujours prêts à combattre ; ils étaient toujours en mouvement.
22. Maintenant, elle est dans une grande désolation ; elle est sans force, sans puissance, sans soutien.
23. Ses vaillants défenseurs n'existent plus ; elle est aujourd'hui comme un nid sans oiseau.
24. Le temps l'accable et la bonne fortune l'abandonne; enfin tout était écrit et ce qui devait arriver est arrivé.
25. Elle-même semble ne pas vouloir sortir de cette situation ; le mauvais sort ne veut point lui laisser la paix ; elle est telle qu'une grenouille dans la gueule d'un monstre,

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

5e strophe : six vers et le refrain

26. Ce fut une ville puissamment fortifiée, ses armées inspiraient de la terreur.
27. Actuellement, dans ces derniers temps, on a honte de s'en dire originaire.
28. Ses ennemis et ses envieux se réjouissent de son état actuel et elle en est touchée.
29. Quant à moi, mon cœur est plein de tristesse et mon âme dans mon corps s'agite.
30. La ville semble couverte d'un habit de mépris ; du miel qu'elle était c'est du goudron maintenant.
31. Le temps, matin et soir l'accable de malheurs, de misères, de troubles, de chagrins et de deuils,

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

6e strophe : six vers et le refrain

32. Après avoir joui d'une paix profonde et d'une grande prospérité, après avoir été un endroit de réjouissance et de plaisir, elle est maintenant abjecte.
33. Au yeux des autres villes, elle peut à peine valoir un « dirhem ».
34. Sans subside et sans force, elle ne peut résister à aucun siège.
35. Dans cette ville il n'y a plus de commerce, tout y est cher ; les marchandises ne trouvent plus un débit facile.
36. On veut l'anéantir ; elle se débat entre les mains des voleurs et des tyrans.

37. Vient-elle de pleurer, on ne s'en soucie guère ; vient-elle de se plaindre, on crie « mensonge ! ».

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

7e strophe : six vers et le refrain

38. Allah, mon maître généreux, créateur des mondes, a voulu et a décrété cela.
39. Quiconque est éprouvé par (Allah) doit supporter avec résignation, ses malheurs, l'orage passera.
40. Pour mieux en parler, personne n'est animé dans cette ville d'une bonne intention.
41. Ses habitants, citadins et montagnards, commettent sciemment des mauvaises actions.
42. Ce sont eux qui ont causé sa perte ; ce sont eux qui ont provoqué sa chute, son dépeuplement et sa décadence; personne à présent ne s'y sent en sûreté.
43. La ville est tellement corrompue, que nous la renions et il n'y a ni autorité, ni administration à

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

8e strophe : six vers et le refrain

44. Ce sont eux qui sont responsables de cet état de choses ; le peuple est soumis avec résignation à leur tyrannie.
45. Ils ont négligé et livré Tlemcen aux pillages sans scrupule aucun.
46. Que reste-t-il dans la ville ? Leurs enfants et leurs épouses ? Puissent-ils périr un jour !
47. Ils ne sont animés d'aucun sentiment de bienveillance et ils n'ont aucune pitié pour leurs administrés.
48. Les circonstances les favorisent et ils en profitent pour rivaliser de péchés et de crimes.

49. Ils sont en train de ruiner la ville et le Makhzen est en train de l'achever ; les marchés sont vides et l'injustice est manifeste à

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

9e strophe : six vers et le refrain

50. Mon Dieu ! Je t'en supplie par Eve et par Adam, je t'en supplie par les Prophètes,
51. De couvrir vite de ta grâce cette ville, je t'en supplie par tous ses saints,
52. Par tout bon musulman, par tout homme vertueux, par tous ceux qui sont animés de bonnes intentions,
53. De me pardonner, mes péchés, à moi, Ibn Amsaïb ; de recevoir mon âme au sein de ta miséricorde,
54. D'effacer les péchés de mes parents et de leur faire miséricorde.
55. Je t'en supplie, Dieu généreux, par les chapitres du Coran, le Royaume, Taha, la mère du Livre, la Prosternation et le Coran (L. XVII — XX — I — XXX — XXV) (de venir au secours) de

Tlemcen, jadis, ville de repos et de plaisirs.

II

Cette deuxième qsida dont nous allons donner la traduction est intitulée : « Je me lasse de faire vainement des supplications » et comprend neuf strophes et sept vers — sauf la première ou entrée en matière qui n'en a que quatre — terminées d'un refrain d'un seul hémistiche. Le même refrain est répété après les première, deuxième, troisième, septième, huitième et neu-

vième strophes, et le cheïkh en emploie un autre, après les quatrième et cinquième.

Le nombre et la disposition des syllabes varient d'un hémistiche à l'autre dans toute la qsida, qu'on chante généralement sur l'air de musique andalouse désigné sous la dénomination d'araq.

Les quatre premiers vers de chaque strophe — sauf les premiers formant l'entrée en matière — comprennent chacun quatre parties, dont les trois premières de tous les vers riment entre elles et les dernières ont une même terminaison.

La lettre constitutive de la rime dans les trois vers — dans les quatre de la première strophe — qui précèdent le refrain est toujours un ra ou r, apocopée pour qu'il y ait rime avec la dernière lettre du dernier mot qui termine les deux refrains. Les premiers hémistiches de ces vers ainsi que ceux des quatre formant la première strophe riment entre eux.

1re strophe ou entrée en matière : quatre vers et le refrain.

Le poète, s'adressant à un pigeon, improvise :

1. Je me lasse de faire vainement des supplications, ô Pigeon ! Mes larmes, telle une pluie, coulent sur mes joues.
2. Est-ce que mon état ne t'inspire aucune pitié ? Je me lamente et tu n'en sais rien.
3. Enfin, va donner de ma part le salut à la cruelle et dis-lui : Belle, assez de cet abandon.
4. Comment pourrai-je me délivrer du feu de cet amour qui me tourmente, me brûle et me cautérise tous les jours ?

Refrain : Salut à la femme aux yeux et aux cils noirs.

2e strophe : sept vers et le refrain

5. Dis-lui : assez de rigueurs, tu violes tes engagements, tu violes tes serments.
6. Le feu de mon amour me tourmente, ô fille dont les parents ont toujours respecté leurs serments ! Et je ne pourrai cesser de t'aimer. Puisses-tu éprouver ma passion et endurer mes souffrances !
7. Je ne trouve pour mon mal aucun remède. Seul un regard de toi pourra éteindre le feu de cet amour qui me consume le cœur, ô fille aux traits fins !
8. Je crains que je ne meure avant de posséder l'unique objet de mon désir, une femme aux lèvres rouges ;
9. Avant de passer, gai et joyeux, avec elle, une nuit calme ; que je serai heureux !
10. « Tarr », « R'bab » et luth, feront revenir à ses sens celui d'entre nous que le vin aura étourdi.
11. Des bougies placées dans des candélabres illumineront notre chambre ; des coupes seront emplies de vin qui, tels des ruisseaux, coulera entre nous.

Salut à la femme aux yeux et aux cils noirs.

3e strophe : sept vers et le refrain

12. Des flammes ardentes consumeront les bougies placées dans leurs chandeliers ; elles pleureront et leurs larmes ruisselleront.
13. Quand les cils de mon amie s'écarteront, ils laisseront voir des yeux vifs. Que de royaumes ont troublés les beaux yeux !
14. La beauté de mon amie est parfaite ; ses traits fins ajoutent à son charme. Ce sera elle qui nous emplira les coupes.

15. Je vais te dire un mot sur mon amie. Dès qu'elle apparaît, le parfum se répand partout.

16. Mes amis et moi nous consacrerons une nuit entière aux divertissements agréables et aux amusements de toutes sortes.

17. Chacun de nous aura à ses côtés, telle une lune, une femme belle,

18. Instruite, aguerrie, portant une ceinture flottante (légèrement serrée), les mains teintes du henné et les joues du rouge ('akar ou écarlate).

Salut à la femme aux yeux et aux cils noirs.

4e strophe : sept vers et le refrain

19. Que c'est bon, ô amoureux ! de s'amuser avec des femmes belles, de recevoir de leurs mains des coupes emplies de vin,

20. D'en présenter soi-même, à son amie jusqu'à l'étourdir ! (mot à mot, jusqu'à la rendre ouaou).

21. Que de maux le vin a chassés ! Que c'est bon de posséder celle qu'on aime ! Que c'est bon de se consacrer aux amusements !

22. Ne parlons point du rival ; vaut-il quelque chose ? Laissons-le recevoir des cautérisations, avec lui il n'y a aucun moyen de conciliation; en lui il n'y a rien d'intéressant.

23. Ecoute donc, méfie-toi de l'homme qui se montre ingrat à l'égard de celui qui l'a nourri ; garde-toi d'ajouter foi à ses dires et ne te fie jamais à lui.

24. A celui qui t'a fait du mal, n'adresse aucun reproche ; les gens pieux disent : Allah trahira le traître.

25. Les montagnards cherchent à se surpasser en troupeaux et en tentes et les citadins en perles précieuses, en or et en argent.

Va saluer mon amie et rends-moi une réponse.

5e strophe : sept vers et le refrain

26. Que c'est bon de s'amuser la nuit avec des femmes belles, gaies et couvertes de riches vêtements !

27. Que c'est bon d'être à côté d'une femme dont la démarche est belle, les gestes nobles, le pas lent, la parole douce,

28. Et les yeux beaux et noirs, capables de saisir rapidement le moindre des signes et d'inspirer à quiconque les voit ce mal si difficile à guérir !

29. Moi, je n'aurai plus rien à souhaiter ici-bas, une fois en possession de mon amie, si ce n'est de nous présenter l'un l'autre des coupes de cristal emplies de vin parfumé.

30. J'emplirai des coupes, oui ! j'emplirai des coupes à celle que j'aime, ô pigeon ! je lui présenterai d'abord du vin et je lui poserai ensuite des questions ; elle répondra.

31. Les circonstances nous seront favorables et la bonne fortune nous sourira, ce sera une nuit unique dans notre vie (mot à mot : volée à la vie).

32. Nous passerons cette nuit à proximité des bassins et des vasques de marbre, sous des orangers, au milieu des fleurs et des roses.

Va saluer mon amie et rends-moi une réponse.

6e strophe : sept vers et le refrain

33. Que c'est bon de parler avec celle qu'on aime en plein air, sous les étoiles brillantes, dans le parterre d'un palais !

34. Loin du rival, loin des envieux, avec, comme seuls témoins, des coupes emplies de vin.

35. La belle, une fois étourdie par le vin, ne pourra point dormir et joyeusement, gaîment, elle badinera toute la nuit.

36. Ecoutez donc: sa bouche est une petite bague bien ronde et ses petites lèvres rouges brillent d'un vif éclat.

37. Ce sont des fleurs sortant de leur calice qui se sont fixées sur ses joues, ô Pigeon ! Et son front brillant apparaît au milieu de ses cheveux noirs ;

38. C'est la pleine lune qui se dégage d'un nuage, le 12e ou le 13e jour du mois.

39. Ses yeux lancent des flèches (vifs) et ses cils sont des traits ; ils égarent ma raison et ensorcellent mon esprit.

Va saluer mon amie et rends-moi une réponse.

7e strophe : sept vers et le refrain

40. Que c'est bon de posséder celle qu'on aime après avoir enduré des souffrances et des peines ! Puisse le mot séparation être brûlé par le feu et les flammes !

41. N'est point dans la bonne voie quiconque ne consacre pas son temps à échanger avec son amie des coupes emplies de vieux vin.

42. A boire avec des amis, à leur adresser de belles paroles.

43. Et à admirer les jolies filles, les beautés, tourment de mon esprit amoureux.

44. Quand les ténèbres de la nuit veulent s'en aller, le zéphyr du matin veut souffler, ô Pigeon ! l'étoile matinale se montrer, l'aube du jour apparaître,

45. Les oiseaux libérés commenceront à chanter et les amoureux à reprendre leurs sens et à oublier le son des cordes,

46. C'est pour moi le moment propice pour me mettre à boire, à serrer dans mes bras mon amie et me taire.

Salut à la femme aux yeux et aux cils noirs.

8e strophe : sept vers et le refrain

47. Que c'est bon, après une longue absence, de revoir son amie, de satisfaire son désir et réaliser ses vœux !

48. Que c'est bon de consacrer, après une longue absence, une nuit entière à son amie, à la joie, à la gaîté.

49. Sur le feu, le fer finira par se fondre. Que c'est bon de vaincre l'indifférence de celle qu'on aime et proclamer sa victoire !

50. Quiconque se résigne comme Job et lit des livres, sait pourquoi on met tel mot au cas direct (c'est-à-dire il faut savoir persévérer et supporter avec résignation les souffrances si l'on veut atteindre son but).

51. Ne dis jamais : je suis un bon cavalier, je suis le plus généreux des hommes, ô Pigeon ! C'est aux gens de dire du bien de toi et de faire tes éloges.

52. Ne te vante jamais, il est péché de mentir, ne te loue jamais toi-même, observe et médite.

53. C'est dans les discussions que le savant se distinguera de l'illettré ; c'est sur le champ de bataille que le cavalier réellement vaillant remportera la victoire.

Salut à la femme aux yeux et aux cils noirs.

9ᵉ strophe : sept vers et le refrain

54. Attention ! Gare à toi ! ô homme égaré de t'éprendre d'une femme belle ! Elle te fera beaucoup souffrir.

55. Emplis entièrement les coupes de vin; fais-les remplir ; du mystère il n'y en a point, ô homme bien doué !

56. Dis à tes hôtes: soyez les bienvenus et présente-leur du vin ; leur esprit en sera réjoui et leurs soucis disparaîtront.

57. C'est chez la femme aux yeux noirs, Aïcha la coquette, que j'espère passer une nuit pareille; plût à Dieu qu'elle soit durable !

58. Je termine ma chanson, ô Pigeon ! C'est en l'an 1120 que je l'ai improvisée.

59. Ibn Amsaïb en est l'auteur ; il aime les jolies femmes depuis sa prime jeunesse ; son cœur les adore, et lui-même ne peut résister à leur charme.

60. Il ne jouit plus de la vie, il ne goûte plus le sommeil, depuis que la femme aux yeux et aux cils noirs l'a quitté.

Salut à la femme aux yeux et aux cils noirs.

⁂

Ibn Triki

Ahmed Ibn Triki est un cheikh très fécond, fort apprécié de ses compatriotes, mort au début du 18ᵉ siècle, il appartient à une très honorable famille koulouglie de Tlemcen du vieux quartier Bab El Djihad, Derb El Meliani (actuellement rue Bel Abbès et ruelles environnantes), où vit encore sa descendance. Ibn Triki dit

encore Ibn Zengli, dans la plupart de ses pièces, chante la nature et la beauté de sa ville natale, pleure son exil et se lamente sur son sort. Expulsé de Tlemcen par les autorités turques de cette ville, à la demande de quelques pères de familles koulouglies dont il décrivait et chantait les filles et les femmes, il alla résider à Oudjda où il composa ses meilleures « qsida ». Sa séparation et l'éloignement du pays et des amis furent pour lui de dures épreuves et de souffrances insupportables et pour son génie poétique une source intarissable d'inspirations.

Sujet à la nostalgie, il dit dans une de ses belles qsida: « Je désire vivement encore revoir la ville (Tlemcen), embrasser mes parents et mes amis, me promener dans le quartier Bab El Djihad, et rendre visite à l'objet de mon amour, une charmante petite fleur (jeune fille).

Dieu qui m'inspire, fais en sorte que mon espoir ne soit point déçu ;

Je t'en supplie par le meilleur des hommes (Mohammed) et par la Planche protectrice (où sont écrites toutes les actions humaines). »

Le poète satirique Ibn Amsaïb dénigrait beaucoup les chansons d'Ibn Triki et critiquait violemment l'œuvre du koulougli. Hadri, c'est-à-dire autochtone ou d'origine arabe, Ibn Amsaïb disait du descendant des Turcs, Ibn Trikri : « Un excellent génie le possède, mais ce génie a mal choisi son logis » et « le miel d'Ibn Triki est extrêmement doux, malheureusement, il est conservé dans une outre goudronnée ». Ce qui signifie: Ibn Triki, vu son origine, ne mérite point la faculté poétique qu'il a.

Une des belles pièces de notre poète tlemcénien, datée de 1120 h. (1708) et intitulée « Mon supplice dure encore et je subis de dures épreuves » a été traduite sous le n° 33, par S. Sonneck, dans ses *Chants arabes du Maghreb,* t. II, F. I.

I

La chanson dont nous allons donner la traduction est une printanière, intitulée : « Les fleurs des plantes sourient et rient » et comprend sept strophes de cinq vers — sauf la première qui en a six — et est chantée uniquement sur des airs de musique andalouse, Mezmoum, Zidan et Moual.

A la fin de chaque strophe il y a deux vers de trois parties extrêmement courtes — deux mots chacun seulement — rimant entre elles et formant ce que les poètes vulgaires appellent « richat » ou plumes.

Après ces vers, à la fin de la septième strophe, on en trouve trois autres dont deux constituent une espèce de prière et d'invocation à Allah et le troisième n'est que la répétition du premier qui est en même temps le titre de la chanson.

Première strophe

1. Les fleurs des plantes sourient et rient; elles charment l'amoureux et quiconque aime avec ardeur.
2. Les oiseaux débitent dans leur langage harmonieux des chants mélodieux, des sons agréables, des airs doux.
3. Le printemps revient ; il va couvrir la terre d'une nouvelle parure et répandre un nouveau parfum. Gloire à Allah qui l'a doté de ce grand pouvoir de donner à la nature une beauté éclatante.
4. Gloire à celui qui ressuscite la nature après sa mort. C'est incontestablement l'Unique, le vainqueur (Dieu).
5. Il arrose la terre de la pluie et fait pousser les plantes, fines étoffes du Paradis dont la beauté est éclatante.

6. Après avoir été nue la terre se couvre maintenant de ses vêtements de fête, œuvre d'Allah, clément, charme de l'amoureux.
7. Ce changement survenu, la lumière va réapparaître et les oiseaux vont faire entendre leur voix douce.
8. O vous qui êtes amoureux ! sachez que mon esprit est ensorcelé.

Deuxième strophe

9. Dès que j'entends les chants d'oiseaux, mon esprit se charme ;
10. J'erre et crains de perdre la raison, en entendant le matin, les chants enivrants du rossignol.
11. Certes la nature est heureuse, la pluie est tombée ; j'admire la violette dont les feuilles elles-mêmes en sont jalouses.
12. Le narcisse sourit et, sous l'aspect d'un vieillard, montre nonchalamment son turban couvert d'or.
13. L'amande après avoir été nue, se fait maintenant un vêtement ; elle va se couvrir d'un habit blanc, se construire une demeure,
14. Oui, une demeure où elle va se cacher; elle va être pourvue d'un joli vêtement et ses ennemis vont en devenir jaloux.
15. La beauté est partout; elle déplace son étendard de tous côtés, le parfum se répand.

Troisième strophe

16. Les roses exhalent leur parfum, les parterres sont parsemés de fleurs, et la brise enivre l'églantine qui s'agite et se tourmente.
17. Admirez à la tombée du jour le coquelicot, d'aussi vaillant, il n'y en a point (il se dresse fièrement au milieu des champs).

18. Admirez au milieu des plantes le lis ; on ne saurait compter le nombre des coupes qu'il porte. (Chacune de ses tiges porte plusieurs fleurs).

19. Admirez le peuplier, qui, visible de loin, se penche et s'étend, tel un tapis, sur le genévrier.

20. La fleur du grenadier ressemble à une nouvelle mariée couverte de riches vêtements, d'étoffe et drap neufs.

21. Le parterre aux couleurs diaprées, aux plantes fraîches, exhale son parfum.

22. L'abondance des feuilles, l'abondance des eaux jaillissantes jettent le trouble dans mon âme.

Quatrième strophe

23. La beauté éclatante du parterre me tourmente l'esprit et trouble mon âme.

24. N'admirez-vous point au milieu du parterre le lilas ? Mince et pâle, il ressemble à un amoureux.

25. N'admirez-vous point l'œillet ? Sa beauté est éclatante et, du haut des colonnes qui le portent, il répand sa senteur délicate.

26. N'admirez-vous point le géranium ? Il est content de son sort et couvre de son ombre le bleuet.

27. N'admirez-vous le basilic ? devenu amoureux, il commence à vieillir (le basilic, en effet, se couvre de petites fleurs blanches que le poète compare aux cheveux grisonnants du vieillard et, d'après le poète, c'est l'amour qui fait vieillir cette fleur).

28. La jacinthe se dresse, se montre et s'ouvre et la rosée verse sur elle sa fraîcheur.

29. Elle ressemble à une femme belle, aux parures éclatantes, comprenez-vous ?

Cinquième strophe

30. Si vous avez saisi ce que je viens de dire, donnez donc un long commentaire à mes explications ; les oiseaux vont recommencer à chanter, mettez donc vos biens en vente, mettez-les en antichrèse (livrez-vous entièrement aux plaisirs).

31. Tel un chœur de Meddine, les oiseaux psalmodient sous la feuillée.

32. Le rossignol chante d'une voix douce, d'une voix mélodieuse et le moineau en est jaloux.

33. Les feuilles et l'ombre des arbres agitent le chardonneret et troublent son esprit.

34. L'étourneau pousse de joyeux you you dans les buissons ; ignorant et très indiscret, il dévoile son secret (il crie).

35. N'admirez-vous point le pigeon, tel un enfant, il se livre à des ébats.

36. Un mal le mine ; tout en volant, il chante ; il habite les lieux déserts.

Sixième strophe

37. Après avoir habité le désert et voyagé partout, il revient dans son nid, dans son humble demeure.

38. La tourterelle blanche, privée d'ailes, vit pour toujours en prison ; aux heures de prières, elle se livre à de véritables prosternations.

39. Qu'elle est triste dans sa cage ! Puisse-t-elle, la pauvre, supporter avec résignation son sort !

40. Les gens qui ne connaissent pas la valeur de la tourterelle la gardent prisonnière.

41. L'heure des plaisirs vient de sonner, ô amoureux ! je vais me livrer à la joie et à la gaîté au son du luth.

42. Le son du violon augmente mes tourments et je vais emplir mes coupes d'un vin
43. Plus doux que le miel ; je vais boire au son de la flûte.

Septième strophe

44. Au son du « tarr », au son de la « guasba », je vais boire. Que celui qui nous emplit les coupes soit adroit et prompt.
45. O vous qui êtes pourvus d'un cœur dur ! O vous qui inspirez de l'amour ! Soyez bienveillants, soyez cléments, vous n'en aurez aucun regret.
46. Je termine mon poème, cette chanson qui a trait aux fleurs et aux oiseaux, j'adresse mon salut aux poètes et aux amoureux.
47. Je nage dans un immense océan d'ignorance ; je suis dans un feu ardent.
48. Ibn Triki termine son poème, Ahmed est son prénom, un feu ardent consume son cœur.
49. Sa passion est vive et ne veut point prendre fin et sa santé dépérit.
50. Il passe la nuit à contempler les étoiles (il ne dort pas) et son esprit est égaré.

Trois autres vers.

51. Je prie Dieu mon maître d'effacer mes péchés et me pardonner mes fautes ; je t'en supplie (Dieu) par le Prophète, cet Arabe, ton Envoyé, cet Intercesseur,
52. Auprès de toi le jour du jugement dernier, de m'accorder ta grâce, le jour où toutes les actions humaines seront dévoilées (jour du jugement dernier), jour dont la vision vieillit jusqu'aux enfants aux mamelles.
53. Les fleurs des plantes sourient et rient, elles charment l'amoureux et quiconque aime avec ardeur.

Nous ne parlerons pas ici du cheikh Mohammed Ibn Sahla, de ses chansons érotiques dont une intitulée : « L'inutile remède » a été traduite sous le n° 29, par S. Sonneck, dans ses *Chants arabes du Maghreb,* du cheikh Mustapha Bendimered à l'obligeance de qui nous devons nombre de renseignements que nous fournissons ici et de ses quatre plus célèbres chansons intitulées :

1° Je commence par le nom d'Allah ma chanson.
2° Chanson de notre seigneur Ramadan.
3° Discussion entre un célibataire et un homme marié.
4° Création d'un cercle de jeunes Algériens à Tlemcen.

Nous consacrerons une étude spéciale à leurs poésies.

II

Les petits genres ou poèmes fugitifs sont souvent de petites pièces de vers composées avec beaucoup de licence.

Nées d'un caprice ou d'une circonstance passagère, elles embrassent tout un cycle de faits et de sentiments intimes ; elles reproduisent la vie de tous les jours, les gestes et les aptitudes familières. Tout événement survenu à Tlemcen avec un certain éclat peut donner naissance à une chanson populaire. Souvent anonymes, pleines de goût et de railleries, très originales, d'une grâce badine et d'une franche gaîté, elles constituent une vive peinture des habitants de Tlemcen, le miroir de leur âme. On croit quelquefois ces chansons oubliées, complètement disparues, lorsque tout à coup elles surgissent, généralement dans les mêmes circonstances qui les ont engendrées.

Nous les classons arbitrairement en :

1° Chansons sur des sujets divers ;
2° Haoufi ou chants de grand air ;
3° Chansons d'enfants et berceuses.

Sur ces questions nous ne saurions mieux faire que de renvoyer le lecteur au très remarquable traité de *Dialectale arabe parlée de Tlemcen,* de l'illustre orientaliste M. Marçais.

Toutefois, pour permettre au lecteur de se faire une idée de ces genres de poésies vulgaires, sans fatigue de recherches, nous allons lui donner la traduction de quelques pièces inédites.

1° Chansons diverses

Chanson du Vendredi

Les femmes musulmanes de Tlemcen, surtout pendant le mois de Ramadan, tous les vendredis, à l'heure de la prière de ce jour qui se fait, été comme hiver, entre midi et 13 heures, entonnent cette chanson qui comprend six vers ayant tous la même terminaison.

Les premiers hémistiches de ces vers ne riment pas entre eux.

1. Aujourd'hui c'est le Vendredi et c'est mon Dieu qui a créé le Vendredi.
2. Mohammed était debout faisant sa prière lorsque sa fille passa près de lui en pleurant.
3. Il lui dit : « Fatma, ma fille, tes larmes viennent de blesser mon cœur. »
4. Elle lui répondit : « Mon père bien-aimé, j'ai peur que tu ne t'en ailles me laissant seule (que tu ne meures). »
5. Il ajouta : « Fatma, ma fille, je t'ai recommandé à notre seigneur Gabriel qui te teindra ici-bas du henné une main :
6. Et t'en teindra l'autre dans le Paradis ; ne t'inquiète pas de moi; je partage ton chagrin. »

2° Haoufi ou chant de grand air

1. Visite pieuse

Les femmes musulmanes de Tlemcen se rendant aux sanctuaires de Lalla Setti, Sidi Bou Médiène et Sidi Mohammed Ben Ali d'Aïn El Hout (voir sur ces mots *Dialecte arabe parlé* de Tlemcen, de M. W. Marçais), pour demander quelques faveurs, chantent en route ces cinq vers de rimes et de dispositions de syllabes très variées :

1. Je commence par le nom d'Allah, qu'Allah bénisse le Prophète !
2. Sois satisfait de ses compagnons qui reposent dans la maison sacrée d'Allah !
3. Mes amis et moi nous avons le vif désir d'aller visiter le sanctuaire du Prophète.
4. Ma famille, mes voisins et moi nous désirons faire une visite pieuse à la tombe sacrée du Prophète.
5. Nous y ferons un sacrifice de 100 chamelles et nous y verrons le sang couler devant nous.

La tradition veut que quarante visites successives à l'un des grands saints de Tlemcen, tels que Sidi Bou Médiène et Sidi Mohammed Ben Ali, équivalent à un pèlerinage à la Mecque. C'est ce que les Tlemcéniens appellent Hadj El Mesquine ou pèlerinage du pauvre.

2. Visite pieuse

1. Dès que j'arrive à Karkour (monceau de pierres à mi-chemin d'Aïn El Hout) (voir sur ces mots l'ouvrage précité de M. W. Marçais), commence ma visite pieuse.
2. De Sidi Abdallah, de Sidi Ben Mansour,
3. Et du Petit oiseau vert qui voltige sur les terrasses,
4. Fils de Sidi Abdallah, petit-fils du Prophète.

Le Petit oiseau vert dont il est question dans ces vers n'est que le fils de Sidi Abdallah, mort en bas-âge. Tous ceux qui meurent jeunes vont directement au Paradis sans avoir à rendre compte à Dieu de quoi que ce soit et sont appelés oiseaux verts du Paradis.

3. Souhait de bienvenue

Quand on reçoit dans une famille à Tlemcen, les femmes, pour manifester leur joie, chantent à haute voix les cinq vers dont la traduction suit :

1. Que nos hôtes soient les bienvenus ! Ils nous rendent visite aujourd'hui,
2. Ils nous apportent des bouquets de fleurs et nous aspergent de l'eau de rose.
3. O vous qui tracez des caractères sur les feuilles d'oliviers !
4. Transmettez le salut de ma famille.
5. Faites parvenir le salut de nous tous à ceux qui nous aiment.

4. Les générations passent

1. Les générations passent, Allah seul est durable ; je pense à nos heureux moments.
2. Où est-il allé mon ami ? Mon corps est ici, mon âme est avec lui.
3. Je persisterai à l'aimer quoi qu'il arrive ;
4. Soyez tranquilles, voisins et voisins de mes voisins; je vais quitter le pays et mes ennemis vont s'en réjouir.
5. Ennemis fils d'ennemis, fils d'infidèles, puissiez-vous aimer une fille étrangère !

Le Tlemcénien quitte rarement son pays et aime à se marier avec une fille à laquelle il n'est pas étranger, une cousine par exemple.

5. Remède inutile

1. Dès que j'avais su que mon mari était malade et qu'il était possédé,
2. Montée sur sa petite mule, je suis allé à Fez lui trouver un remède.
3. A mon retour, avant de franchir le seuil de ma maison, j'ai entendu des gens pleurer ;
4. J'ai alors jeté le remède et cassé le flacon qui le contenait.
5. Seules les filles de bonne famille supportent avec résignation les malheurs.

Les talebs marocains, surtout les Soussis, sont considérés par les Musulmans de Tlemcen, comme des médecins très habiles, aussi sont-ils très recherchés pour donner des soins aux malades, particulièrement à ceux qui sont atteints de maladies nerveuses ou de troubles mentaux, appelés « mamloukines » — plur. de mamlouk ou possédé. — Les Fqihs marocains, d'autre part, sont considérés à Tlemcen comme des découvreurs de trésor et des fabricants d'amulettes ou talismans, capables de vaincre l'indifférence de la bien-aimée.

6. Une veuve et un jeune homme

1. C'est une honte pour toi, ô jeune homme ! de te marier avec une veuve,
2. De t'unir à une femme depuis sept ans veuve, pâle, fanée,

3. Ridée comme une aubergine, noire, couverte de vêtements noirs, de sourcils noirs.
4. Le plafond de la chambre nuptiale en rira, les conduits d'eau de la maison en souriront,
5. Et dans leur poulailler, les poules s'en moqueront.

Les veuves trouvent ici difficilement un mari, à moins d'être belles et riches à la fois.

7. Un jeune homme et une jeune fille

1. Un jeune homme passe près de moi et me demande une gorgée d'eau ;
2. Je la lui présente, ô gens ! dans un bol, entre un pêcher et un grenadier.
3. Il me dit : « O Madame ! Je suis malade. » Moi,
4. Je lui réponds : « Puisse Allah te rétablir et fasse périr tes ennemis ! »
5. Puisse arriver aux autres le mal qui doit t'atteindre !

8. Une femme laide

1. Un jeune homme passe près de moi en criant « Ah ! ma nouvelle mariée ! »
2. Je lui demande : « Est-elle belle au moins ? »
3. Il me répond : « Son visage est de couleurs variées, jaune, pâle, varioleuse ;
4. Son dos est une montagne d'où descendent des oueds ;
5. Sa poitrine est une dalle de bain-maure,
6. Ses mains sont des baguettes servant à cueillir les grenades,
7. Son cou est le gallal (long tube fermé à l'une des extrémités par une peau) d'un chanteur,
8. Ses oreilles sont des fenêtres ;

9. Ses cheveux sont un nid de mouches ;
10. Son ventre est une outre pour le petit lait,
11. Ses seins sont de petites outres pour l'eau du moissonneur,
12. Et ses pieds sont deux pioches jetées dans un jardin. »

9. Surprise désagréable

1. O ma mère ! O madame ! Y a-t-il quelqu'un qui ait été aussi éprouvé que moi ?
2. J'ai laissé à mon départ ma femme stérile ;
3. Et, à mon retour, j'ai trouvé un enfant sur pieds.
4. A présent, il court, marche et crie « Papa ».
5. Je lui réponds : « Puisse Allah te faire disparaître, enfant du péché ! »

10. Une maman chante

1. Ma fille porte un qaftan écarlate qui lui sied très bien.
2. Elle porte des bracelets en or, joli cadeau de son père.
3. Les yeux ne se lasseront jamais de l'admirer et le cœur ne pourra jamais l'oublier.
4. Dites au meilleur des hommes (c'est-à-dire à son cousin) de l'attendre, ou de venir la prendre à la maison.

Généralement, un père de famille aisé fait cadeau à sa fille, avant son mariage, soit une paire de bracelets en or, soit de dix louis de dix francs, soit de tous ces objets à la fois.

Actuellement à Tlemcen, une dot normale varie entre cinq et dix mille francs. Elle consiste en une, deux ou

trois paires de bracelets en or, suivant son importance, un « khalkhal » ou anneau en or que les femmes musulmanes de Tlemcen se mettent au bas des jambes, de 150 à 200 grs environ, d'une « khamça » ou main de Fatma avec chaînettes, ou deux paires de boucles d'oreilles et enfin une somme d'argent qui peut varier de 500 à 2.000 francs. La femme de son côté, le jour même de la consommation du mariage, emporte avec elle, au domicile conjugal, son trousseau qui comprend généralement ses vêtements neufs, huit à dix couvertures, douze à quatorze coussins avec deux matelas, le tout rempli de laine, et enfin une armoire à glace ou un buffet.

3° Chants d'enfants et berceuses

Ces chants sont appelés à Tlemcen « Tbarbirate » ; la femme musulmane, en les chantant, veut endormir, en même temps que son enfant, les soucis de sa vie et goûter quelques joies dans les mots et dans les airs.

1

1. Dors, mon enfant, mon bijou, mon bijou, (nous avons traduit le mot « ra ra » par dors, voir sur ce mot S. Sonneck, C.A.M. et Marçais, D.A.T.),
2. Tu es mon bénéfice, tu es mon capital ;
3. Tu es pour moi un sabre d'argent,
4. Avec lequel je combattrai mes ennemis.

2

1. Dors, mon enfant, dors, j'ai de quoi faire périr mon ennemi.
2. J'ai de quoi le faire périr,
3. J'ai de quoi le rendre aveugle des deux yeux.
4. Puisse-t-il ne pas trouver quelqu'un pour le conduire.

3

1. Mon enfant, cher et bien-aimé,
2. Tu es pour moi un trésor bien gardé.
3. Deux amulettes suspendues à tes côtés te protégeront.
4. Que ton visage est beau, ô mon petit enfant !
5. Tu as le visage d'un homme digne d'être caïd, digne d'être roi.

4

1. O mon enfant ! Jamais je ne te ferai pleurer,
2. Jamais je ne ferai rougir tes yeux.
3. Tu feras tout ce dont j'aurai besoin ;
4. Tu me nourriras, et tu me donneras à boire,
5. Grâce à toi, je surpasserai mes amis et mes ennemis.

***

Nous ne pourrions terminer cet aperçu sur la poésie et les poètes vulgaires de Tlemcen, fait à grands traits, sans nous demander, à quelle époque cette poésie a fait son apparition dans l'ancienne capitale des rois Zianites, à quelle date est née dans la Perle du Maghreb, ce désir de se faire entendre de la foule, et de ne point dédaigner d'employer en poésie le langage vulgaire ? Est-ce au IIIe siècle de l'hégire, IXe siècle de notre ère, c'est-à-dire au moment de l'apparition de l'idiome usuel, comme certains musulmans le pensent ?

Faute de documents, faute de manuscrits, il nous paraît extrêmement difficile de répondre à ces questions que nous vous prions de bien vouloir consacrer vos soins à éclaircir. Ce qui est certain, c'est que notre poésie, dont la force protectrice sont la tradition, la foi, et les légen-

des locales, s'est transmise à nous et continuera à se transmettre de l'un à l'autre, de génération en génération avec une rare fidélité, à exercer une influence heureuse sur les âmes et à trouver toujours des défenseurs, dans tous ceux qui aiment une forme agréable et brillante, une idée originale et excellente, une pensée noble et généreuse.

Remarque sur un fait syntaxique du parler arabe d'El-Milia

PAR

PHILIPPE MARÇAIS

PROFESSEUR A LA MÉDERSA DE CONSTANTINE
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE CONSTANTINE

Les dialectes arabes modernes s'écartent de l'arabe classique dans l'expression du rapport d'appartenance. A l'ancien mode d'annexion synthétique ils substituent des tournures analytiques. Le fait est connu dans la plupart des dialectes étudiés [1]. Les particules de liaison qui remplacent l'اضافة classique sont en général dans le Maghrib *mtāε* ou *ntāε* (du littéraire متاع, déjà attesté dans les parlers d'Andalousie et dans la chronique almohade de Beydaq, VIe siècle de l'hégire). Les parlers arabes de la Kabylie orientale ont recours au même procédé. Mais ils emploient d'autres particules, proprement *di* et *dyāl* (également usitées au Maroc et dans le Nord oranais [2]), la première quand le terme annexé est un substantif, la deuxième quand c'est un pronom. Dans la

---

(1) Cf. BROCKELMANN : *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II, p. 238 et seq.

(2) Cf. W. MARÇAIS : *Dialecte de Tlemcen*, p. 164.

plupart des parlers maghribins l'usage des particules de liaison est plus ou moins limité ; ceux de la Kabylie orientale l'ont considérablement étendu ; si bien que dans l'un d'eux, celui d'El-Milia (1), pris ici comme spécimen, le vieux procédé de l'état construit a subi une élimination presque totale. Il ne survit plus que dans un nombre de cas très réduit.

I. — Le terme annexé est un substantif

L'annexion directe est usitée :

1° Dans des expressions toutes faites, dont les deux termes sont très fréquemment réunis en un complexe syntaxique : *yedd elbaṛma* « l'anse de la marmite » ; *femm ezzīr* « l'orifice de la jarre » ; *līlet eljemεa* « la nuit du vendredi » ; *mūl eḍḍāṛ* « le maître de la maison » ; *mūlāt telt snīn* « âgée de trois ans », etc...

On peut, suivant les cas, distinguer, dans la construction du groupe en rapport d'annexion, trois degrés de détermination : dans le premier, aucun des termes ne comporte l'article défini : *elyūm yūm εīd* « aujourd'hui c'est jour de fête » ; dans le second, le complexe est précédé de l'article indéfini de création moderne *ḥa* « *un* » : *ḥā yūm εīd* « un jour de fête » ; dans le troisième, l'article indéfini est préfixé au second terme : *yūm elεīd* « le jour de la fête », etc.

2° Dans des sortes de mots composés tels que : *qaṣb erriḥ* « bambou (le, du) » ; *rāṣ el ḥānūt* « épices (les, des) » ; et *ḥabb lemlūk* « les cerises » ; parfois les deux termes y sont si étroitement cohérents que le complexe peut comporter le tā marbūṭa qui caractérise l'unité : *ḥā ḥabb lemlūka* « une cerise » ; *telt ḥabb lemlūkāt* « trois cerises ».

(1) Cf. D. Luciani : *Les Ouled Athia de l'oued Zhour* (*Revue Africaine*, 1889, p. 308).

3° Dans des expressions dont le premier terme est :

Soit un des vieux substantifs passés à la fonction de pronom indéfini : *kell wāḥed* « chacun » ; *kellech* « toutes choses » ; *chi nnās* « des gens » ; *baεḍ rejjāla* « quelques hommes », etc...

Soit un nombre fractionnaire : *ḥā rbaε sāεa* « un quart d'heure » ; *fi telt nṣūṣ sāεa lœwlīn* « les trois premières demi-heures », etc...

4° Dans des complexes dont le premier terme est un adjectif et le deuxième un nom qui joue le rôle de spécificatif : *ḥmaṛ elwujeh* « rouge de visage » ; *ṭwīlet elqadd* « haute de taille » ; *qlīl errebḥ* « maigre de gain » ; *tqāl eddmāgh* « durs de tête » ; *kbīr essenn* « vieux d'âge », ect...

Dans tous les autres cas, la relation d'appartenance ne peut être marquée que par la particule *di* à l'exclusion du vieil état construit : *eḍḍāw di chchemεa* « la lumière de la bougie » ; *elbāb di ḍḍāṛ* « la porte de la maison » ; *essjaṛ di lejbel* « les arbres de la montagne » ; *lεamba di lebḥīṛa* « la vigne du jardin » ; *ḥa ddeffa di lbāb* « un battant de la porte », *ḥa rrtīza di ssqaf* « une poutre du plafond », etc...

Il apparaît que dans ces expressions le premier terme du complexe syntaxique est toujours pourvu de l'article défini ; quand il est indéterminé, *ḥa* lui est préfixé. On ne le trouve nu que quand il comporte l'initiale *a* berbère qui interdit tout usage de l'article défini : *azennūn di amāzel* « le trou de la baratte » ; *ayūbi di rreffāεa* « la jarre à grains du magasin » ; *ḥā (a)dfār di qaṭṭ* « une queue de chat » ; *ḥā (a)zāzāl di sqaf* « une poutre centrale de plafond ».

Dans l'annexion aux noms de nombre des substantifs dénommant ce qui est compté, l'emploi de l'état construit se maintient dominant. L'usage de la construction analy-

tique est infiniment plus rare et assez capricieux. Plusieurs cas sont à envisager :

1° Avec les noms de nombre de deux à dix inclus, la construction directe du substantif pluriel (état construit de la langue ancienne) demeure le seul procédé en usage : *telt jājāt* « trois poules » ; *sebε marṛāt* « sept fois » ; *tesεa snīn* « neuf ans », etc...

2° Avec les noms de nombre au-dessus de dix, la construction directe du substantif singulier domine encore (ancien état construit pour *myā* « cent », *elf* « mille » et leurs composés ; ancien accusatif de spécification pour les autres numéraux) : *ḥa lkhamsīn maεza* « une cinquantaine de chèvres » ; *ṭnāchen marṛa* « douze fois » ; *meytīn ṛājel* « deux cents hommes » ; *khams alāf ṛājel* « cinq mille hommes », etc...

3° Mais la construction analytique est de rigueur quand :

Dans le premier cas (1°) on substitue au substantif pluriel, dénommant ce qui est compté, un collectif masculin singulier : *esseb3a di leḥjaṛ* « (les) sept pierres » ; *ettmānya di lḥūt* « (les) huit poissons » ; *ḥa ttesεa di lebqar* « quelque cinq bovins », etc...

Dans le deuxième cas (2°), à l'emploi du singulier hérité de la langue ancienne, on substitue celui du pluriel, sous l'empire de ce besoin évident de logique, qui est d'appliquer le pluriel à l'expression de la pluralité : *ḥa ssettīn di lemεīz* « une cinquantaine de chèvres » ; *elkhumsṭāch di laεwām di qεad εandi* « les douze années qu'il est resté chez moi » ; *lelf di lfersān* « (les) mille cavaliers », etc...

Mention doit être faite aussi d'une construction particulière dans laquelle le second terme indique la matière dont le premier est constitué : *faḍla ḥrīr* « coupon de soie » ; *warqa kāgheṭ* « feuille de papier » ; *khīṭ qṭon* « fil de coton » ; *messāk dheb* « épingle d'or » ; *lebsa qāṭīfa* « vêtement de velours », etc... Dans ces expressions, il n'y a pas à proprement parler اضافة mais bien juxtaposition de deux termes dont le second constitue une apposition spécificative : *faḍla ḥrīr* et non *faḍlet ḥrīr*. Cette tournure correspond aux constructions appositionnelles du تمييز et du بيان que l'arabe classique emploie concurremment avec le véritable état construit :

جُبَّةُ حَرِيرٍ   جُبَّةٌ حَرِيرٌ   جُبَّةٌ حَرِيرًا

Mais, aussitôt que le sujet parlant veut insister sur la nature déterminée ou indéterminée de l'objet désigné, il a recours à la tournure analytique : *elfaḍla di leḥrīr* « le coupon de soie » ; *ḥa lfaḍla di leḥrīr* « un coupon de soie », etc...

II. — Le terme annexé est un pronom

L'annexion directe n'est usitée que pour les termes qui sont le plus souvent exprimés dans un rapport d'appartenance : les noms de parenté et les noms des parties du corps : *okhti* « ma sœur » ; *yāwek* « ton petit-fils » ; *jeddna* « notre grand-père » ; *rejli* « mon pied » ; *udnīya* « mes oreilles » ; *yeddīkem* « vos mains », etc...

En ce qui concerne les noms de parenté, ils ne sauraient être, dans l'usage courant, employés que pourvus du pronom suffixe ; l'emploi du mot nu ou précédé de l'article défini est inconnu à El-Milia : « il n'a ni père ni mère » se dit *ma εandu la būh la mmu* : « il n'a ni son père ni sa mère ». Il semble que la langue soit impuissante à dégager l'idée abstraite du degré de parenté et à l'exprimer libéré de la considération des individus entre qui il établit un lien.

Exception doit être faite, bien entendu, des expressions

toutes faites, dans lesquelles les noms de parenté constituent le premier terme d'un rapport d'annexion :

1° Dans les onomastiques traditionnels où le nom de parenté est figé dans son emploi ; *belqāsem, bulqrūn benḥasīn, umm elkheyr*, etc...

2° Dans les appellations où le nom de parenté établit un lien de parenté purement fantaisiste : *ḥa bent ḥrām* « une sale gamine » ; *yā ben khalf allāh* « eh, joyeux compère ! » ; *wuld eznā* « bâtard », etc...

3° Dans les complexes où le nom de parenté marque un simple rapport d'appartenance, à savoir les locutions telles que : *bū ɛāmāyen* « âgé de deux ans » *fṭīra bū tmen* « beignet de cinq sous », etc... et les surnoms comme : *bū laḥya* « le barbu » ; *bū bṭan* « le gourmand » ; *bū fekrān* « la tortue » ; *bū ghenja* « la poupée de la demande de pluie », etc...

En dehors de ces cas limités, quand le possesseur est expressément nommé, la tournure en usage est très particulière : le nom de parenté est pourvu du pronom suffixe et suivi de *di : khūh di qaddūr* « le frère de Qaddour » ; *ɛammha di lemrā* « l'oncle de la femme » ; *yāwetha di fāṭma* « la petite fille de Fatma ». Cette agglutination du pronom suffixe n'est pas inconnue des dialectes du Nord oranais et du Maroc [1]. On y a vu un cas de substrat qui est à rapprocher de la présence persistante du vieil indice d'appartenance berbère *n* que les parlers de la région de Nédroma attestent dans des expressions comme *bbwāyen qaddūr* « le père de Qaddour » [2].

Les noms de parenté et les noms des parties du corps

(1) Cf. FISCHER : ap. Z D M G, LXI, p. 178 et seq. — BROCKELMANN : *Grundriss*, II, p. 243 ; Z D M G, LXIII, p 824-7. — W. MARÇAIS : *Textes arabes de Tanger*, p. 227, sub بابا, p. 287, sub خو, p. 504, sub يما.

(2) Cf. W. MARÇAIS : *Textes arabes de Takroûna*, p. XXVIII, note 1, et FISCHER, *loc. cit.*

mis à part, le rapport d'appartenance est toujours établi au moyen de la particule *dyāl : dyāli, dyālek, dyālu, dyālha, dyānna, dyālkem, dyālhem* (concurremment avec *di : dīli, dīlek, dīlu, dīlha, dīnna, dīlkem, dīlhem* dans les parlers de l'ouest d'El-Milia). Le premier terme de l'annexion est également toujours pourvu de l'article défini, quand il ne comporte pas l'initiale *a* berbère : *elbarnūṣ dyāli* « mon burnous » ; *amāzəl dyālha* « sa baratte » ; *eḍḍāṛ dyānna* « notre maison » ; *leklāb dyālhem* « leurs chiens », *ḥa lbaqra dyāli* « une vache à moi », etc...

A l'emploi de particule établissant le rapport d'appartenance, *di* joint celui de pronom relatif, concurremment avec *elli*. Les deux valeurs sont sémantiquement apparentées. Il n'est donc pas surprenant que l'annexion et la corrélation soient syntaxiquement exprimées de la même manière. C'est ainsi que semble devoir être justifiée la place de *elli*, particule d'annexion, dans une tournure, fréquente dans les toponymes d'El-Milia, telle que : *edduwwār elli ūlād yaḥya* « le douar des Ouled Yahia » [1].

On a discuté sur l'origine de *di* et de *dyāl* [2]. Le rapport des deux termes est évident, mais il n'est pas facile d'en rendre un compte exact. Le *ā* de *dyāl* fait toujours difficulté. Peut-être de futures enquêtes en des points inexplorés du Maroc fourniront-elles une solution acceptable de ce petit problème. Il semble établi que *di* dérive de *δū δā δī*, terme ancien à valeur à la fois démonstrative et relative. Que le parler en ait étendu l'usage n'a rien

(1) Cf. D. LUCIANI, *loc. cit.*

(2) BROCKELMANN : *Grundriss*, II, p. 243, § 164 *a*. — KAMPFFMEYER, ap. Z D M G, LIV, p. 626. — RHODOKANAKIS : *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1914, p. 28 et seq. — J. BARTH : *Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen*, p. 23 et p. 154. — NÖLDEKE : *Beiträge zur semitischen Sprachen*, p. 137 ; *Neue Beiträge ...*, p. 239.

d'étonnant ; le sort commun des mots devenus instruments grammaticaux est d'être entraînés très loin de leur point de départ.

Jusqu'à nouvel ordre, il apparaît que la Petite Kabylie représente la limite orientale extrême de l'aire d'emploi des particules d'annexion indirecte *di* et *dyāl*, l'une et l'autre couramment en usage au Maroc et dans le Nord oranais, la seconde connue jusqu'à Alger. La substitution de la construction analytique à l'état construit de la langue littéraire est la marque d'un changement profond dans le mode de pensée et d'expression de l'arabe moderne. Sa généralisation est un des traits particuliers des parlers arabes où le substrat berbère est apparent [1] ; elle correspond au besoin inconscient d'éviter les complexes syntaxiques qui occasionnent des bouleversements dans la constitution syllabique des mots et d'assurer au nom une fixité d'emploi qui fonde son autonomie ; besoin particulièrement pressant, peut-on admettre, pendant l'inévitable période de bilinguisme qui précède tout changement de langues. Assez peu familier encore avec l'idiome nouveau auquel il va se rallier, et n'en ayant qu'une pratique hésitante, le sujet parlant est porté à simplifier, à modifier certains rouages d'un mécanisme compliqué et délicat ; il en écarte volontiers tout ce qui l'empêcherait de « s'y reconnaître ».

(1) Cf. E. Levi-Provençal : *Textes arabes de l'Ouargha*, p. 37, IV, l'annexion. — G.-S. Colin : *Notes sur le parler arabe du Nord de la région de Taza*, p. 73, et note 2.

Tableau provisoire de la répartition des emplois de *di* et *dyāl*

Tanger.	*dyāl* avec les pronoms. *di* (*eddi, ddi, dd, d*) avec les noms. (Cf. Marçais, *Tanger*).
Casablanca.	*δyāl* avec les pronoms. *δi* (*δ*) et *δyāl* avec les noms. (fém. *δyālt*, pl. *δyāul*). (Cf. Kampffmeyer, *Marok. Gespr.*).
Rabat.	*dyāl* avec les pronoms. *di* (*d*) et *dyāl* avec les noms. (Cf. Brunot, *Textes arabes de Rabat*)
Fez.	cf. Rabat.
Fez-juif.	*dyāl* avec les pronoms. *di* (*d*) avec les noms. (Cf. Brunot)
Ouargha.	*dyāl*, *d* avec les noms. *dyāl* (pl. *dyāul*) avec les pronoms. (Cf. Levi-Provençal, *Ouargha*, p. 37, IV).
Branès-Tsoul.	cf. Fez-juif. (Cf. Colin, *Taza*, p. 69 et 83).
Tlemcen-Nédroma.	cf. Tanger.
Alger.	*dyāl* avec noms et pronoms. usage en régression.
Alger-juif.	*dyāl* avec les pronoms. *di* (*d*) avec les noms. (Cf. M. Cohen, *Le parler arabe des juifs d'Alger*).
Djidjelli-Taher.	*dyāl* et *di* (*eddi, ddi, dd, d*) avec les pronoms. *di* (*eddi, ddi, dd, d*) avec les noms.
El Milia.	*dyāl* avec les pronoms. *di* avec les noms.
Collo.	*dyāl* avec noms et pronoms.

IBN ḪAMÎS

Poète tlemcénien du XIIIe siècle

PAR

ABDESSELAM MEZIANE

PROFESSEUR A LA MÉDERSA D'ALGER
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ DES AMIS DU VIEUX TLEMCEN

Nous avons choisi ce sujet parce que Tlemcen, où se tient ce congrès, a été le berceau de ce poète, parce que l'historiographe des Banû 'Abd al-Wâd, Yaḥya Ibn Ḫaldûn n'a pas hésité à lui attribuer le titre de « *Poète de la septième centaine* » (XIIIe siècle de l'ère chrétienne), siècle où vivaient pourtant Muḥyî ad-Dîn Ibn al-'Arabî (560-638/1165-1240), Ibn al-Fâriḍ (577-632/1182-1235), 'Al-Bahâ Zuhayr (581-656/1185-1258), Ibn Sahl (605-646/1208-1248), Aš-Šâbb az-Zarîf At-Tilimsânî (661-688/1263-1289) et d'autres grands poètes ; — parce qu'enfin nous avons voulu apporter une contribution, si modeste fût-elle, à l'étude de la littérature occidentale musulmane qui, à notre avis, n'est pas connue d'une manière suffisante (1).

Plusieurs historiens et biographes ont parlé d'Ibn Ḫamîs, mais aucun de ceux que nous avons pu consulter (2) ne fournit les documents nécessaires pour écrire

---

(1) Nous espérons reprendre l'étude de ce poète pour essayer de préciser davantage les caractéristiques de son œuvre et sa valeur réelle, ce que nous ne pouvions nous proposer dans une communication aussi brève.

(2) Al-Makkarî : *Nafḥ at-Ṭīb*, II, 509, éd. de LEYDE, II, 654 ; III, 182 et suiv. ; IV, 266. — Al-Makkarî : *Azhâr ar-Riyâḍ*, ms. de Paris, n° 2.106, f° 162 verso et suiv. — Ibn al-Ḫaṭîb : *al-Iḥâṭa*,

une biographie satisfaisante de ce poète. On n'y trouve des renseignements ni sur sa famille, ni sur ses études, ni sur ses maîtres.

Abû 'Abd Allâh Muḥammad Ibn 'Umar Ibn Muḥammad Ibn 'Umar Ibn Muḥammad Ibn Ḫamîs est né à Tlemcen entre 637 et 647 de l'hégire = 1239-1249.

Il est originaire du Yémen et compte parmi ses aïeux les anciens rois de Ḥimyar (1).

Notre poète eut à Tlemcen une jeunesse adonnée aux plaisirs et jouit d'une liberté complète.

ms. de l'Escurial, copie phot. de M. E. Lévi-Provençal, f° 67 verso et suiv. — Ibn al-Ḳâḍî : *Durrat al-Ḥiǧâl*, éd. I.-S. Allouche, Rabat, 1936, t. I, p. 163 et suiv. — Ibn Maryam : *al-Bustân*, éd. Bencheneb, p. 225. — Bargès : *Complément de l'histoire des Banû Zayyân* (Paris, 1887, p. 22 et suiv.). — Bargès : *Vie de Sidi Abû Madyan*, Paris, 1884, p. 71 et suiv. et 105 et suiv. — 'Aššarîf al-Ġarnâṭî : *al-Huǧûb al-Mastûra fî Maḥâsin al-Maḳṣûra*, Caire, 1344, t. I, p. 17 et passim ; II, 181-82. — Ibn Ḫaldûn Yaḥya : *Buġyat ar-Ruwwâd*, éd. Bel, t. I, texte arabe, p. 10 et suiv., 39 et suiv. ; trad. p. 13 et suiv., 49 et suiv. — Mubârak al-Mîlî : *Târîḫ al-Ǧazâ'ir*, Constantine, 1350, t. II, 351 et 356. — As-Suyûṭî : *Buġyat al-Wu'ât*, Caire, 1326, p. 86. — Ibn Ḳunfuḏ : *Wafayât*, ms. de M. Pérès.

(1) Nous savons que les Banû al-Aḥmar, rois de Grenade, descendent de Ḫamîs Ibn Naṣr (Ibn al-Ḫaṭîb : *al-Iḥâṭa* le Caire, 1319, II, 59 ; — *al-Lamḥa al-Badriyya fî-d-Dawlat an-Naṣriyya*, le Caire, 1347, p. 30). Ibn al-Abbâr dans le *Mu'ǧam*, au paragraphe 137 et dans la *Takmilat Aṣṣila*, aux paragraphes n°s 61 de l'édition Bencheneb (Ibn Farḥûn donne, dans son *Dîbâǧ*, Caire, 1351, p. 46, une biographie du personnage cité à ce numéro par Ibn al-Abbâr), 988, 1120 (al-Maḳḳarî, II, 19, éd. de Leyde, I, 901, donne une biographie du personnage cité à ce numéro par Ibn al-Abbâr), 1295 de l'édition Codéra mentionne des personnages de ce nom ; mais le poète qui nous occupe n'appartient pas à ces familles, car les unes sont de Ḳurayš, les autres, bien que Yéménites, se rattachent à la branche de Kahlân. — Le même auteur, au paragraphe 57 de l'édition Bencheneb (al-Maḳḳarî, III, 182, donne une biographie du personnage cité à ce numéro par Ibn al-Abbâr), 555 de l'édition Codéra, et al-Maḳḳarî, *Nafḥ at-Ṭîb*, éd. du Caire, t. II, 470, éd. de Leyde, II, 597, citent d'autres Ibn Ḫamîs sans indiquer leurs tribus d'origine. On ne peut donc rien affirmer au sujet de leur parenté avec notre poète. — Dans son *Histoire de la Médecine Arabe*, Paris, 1876, t. I, page 547, Leclerc parle d'"Abû Ga'far Ibn Ḫamîs qui n'est autre que le personnage cité par Ibn al-Abbâr au paragraphe n° 57 de l'éd. Bencheneb.

« J'y étais (à Tlemcen), nous dit-il, à la fleur de l'âge, à l'heure où la sève de ma jeunesse était douce et pure.

« C'était pour moi un lieu d'amour passionné, de tendre affection, de rendez-vous affables où toute atteinte à la pudeur eût été de mauvais goût.

« Le sort ne me contrariait pas, ses vicissitudes semblaient être repoussées loin de moi ; tandis qu'aucun reproche, aucune punition ne ramenait ma jeunesse déchaînée » (1).

Il fréquentait des amis sincères qui « écoutaient la sage parole et demeuraient sourds à ceux qui leur conseillaient le vice ou des actions blâmables » (2).

En 681/1282, Ibn Ḫamîs est nommé secrétaire général du deuxième roi Zayyanide, 'Abû Sa'îd Oṯmân Ibn Yaġmurâsan (681-703/1283-1304) (3).

Nous ne savons rien sur le rôle joué par Ibn Ḫamîs dans cette fonction. Nous pouvons cependant juger de l'importance de ce poste en nous reportant à ce que nous dit Ibn Marzûḳ, contemporain de notre poète, dans son Musnod sur l'histoire des Mérinides ; il distingue « deux catégories de secrétaires. Les uns (Ibn Ḫamîs était de ceux-là) sont chargés du service de la correspondance royale ; ils rédigent les rescrits du prince, les missives aux monarques étrangers, les circulaires aux gouverneurs des villes ; ils reçoivent des lettres à l'arrivée et en écrivent pour leur maître le résumé dit *Biṭâḳa*. Certains parmi eux sont en même temps ses conseillers intimes ; ils sont admis aux secrets du sultan et sont employés à rédiger sa correspondance confidentielle » (4).

Au temps où Ibn Ḫamîs faisait partie du gouverne-

(1) Al-Maḳḳarî, III, 190, lignes 25 et suiv.

(2) Al-Maḳḳarî, III, 191, ligne 5.

(3) Cf. Yaḥyâ Ibn Ḫaldûn, *Buġyat ar-Ruwwâd*, éd. Bel, t. I, texte arabe, p. 117 et suiv., trad. p. 158 et suiv. — Bargès, *Complément*, p. 21 et suiv. ; *at-Tanasî*, ms de la Médersa de Tlemcen, f° 60, recto.

(4) E. Lévi-Provençal, *Hespéris*, t. V, 1925, p. 14.

ment, la vie à Tlemcen devenait de plus en plus triste ; le voyageur africain 'Abû Muḥammad al-'Abdarî qui visita cette capitale en 688/1289, en fait le tableau suivant : « Cette ville, dit-il, dans son itinéraire (ar-Riḥla al-Maṛribiyya), possède de superbes édifices, de vastes et beaux établissements de bains, mais ce sont des habitations sans habitants, des demeures dépeuplées et des logements complètement vides, à tel point qu'en la contemplant on ne peut contenir ses pleurs et ses sanglots. Si un étranger y venait demander l'hospitalité, il n'y rencontrerait que la misère pour patrie et si un pauvre y descendait elle ne lui offrirait pour vêtement qu'un linceul » (1).

Depuis 648/1250, en effet, le royaume des Banû 'Abd al-Wâd n'a pas cessé d'être attaqué par les Mérinides, rois du Maroc et Tlemcen fut maintes fois assiégée (2).

Cette situation devait rendre la vie à Tlemcen insupportable pour le poète. Nous savons d'autre part qu'il se brouilla avec ses maîtres auxquels il reprochera plus tard d'avoir fait subir de mauvais traitements à ses parents (3). Aussi quitte-t-il Tlemcen après 693/1294 ; il se rend à Ceuta avec le désir de se consacrer à l'enseignement.

Cette ville était devenue indépendante en 653/1255, sous le règne du roi almohade 'Umar al-Murtaḍa (646-665/1248-1266) et était passée au pouvoir d'Abu-l-Ḳâsim Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-'Azafî (606 environ 677/1209-1278). Au moment où Ibn Ḫamîs y arriva, elle était gouvernée par les deux fils d'Abû-l-Ḳâsim, 'Abû Ḥâtim et 'Abû Ṭâlib auxquels le poète adressa un long panégyrique. Il est fier de chanter la louange

(1) Cherbonneau : *Revue Africaine et Coloniale* d'avril 1880, p. 288, cité par Bargès, *Compl.*, p. 29.

(2) En 670/1271, 680/1281, 689/1290, 696/1297, 697/1298, 698/1299. Ce dernier siège dura jusqu'en 706/1306-7 et réduisit la population tlemcénienne à une terrible misère.

(3) Al-Maḳḳarî, III, p. 191, lig. 16 et suiv.

de ces princes qui sont, comme lui, originaires du Yémen (1).

Lorsqu'il commença à donner ses cours, des étudiants lui posèrent quelques questions compliquées sur la conjugaison du verbe défectueux arabe. Le professeur dédaigna de répondre et, devant une attitude irrévérencieuse des étudiants, il quitta la ville, passa par Malaga et arriva à Grenade en 703/1304.

Cette dernière ville était alors le centre où se réfugiait l'élite musulmane d'Espagne chassée des autres villes de la péninsule par la conquête espagnole.

Le roi de Grenade à cette époque était Muḥammad III (701-708/1301-1308), de la famille des Banû al-Aḥmar C'est ce prince qui fit bâtir la grande mosquée de l'Alhambra ; il aimait la poésie, se montrait généreux envers les poètes et composait lui-même des vers (2). Son premier ministre était Muḥammad Ibn 'Abd ar-Raḥmân Ibn al-Ḥakîm (3) qui, grâce à son habilité politique, domina le roi et s'empara de tout le pouvoir ; bibliophile et fin lettré, il nous a laissé une belle collection de poésies. C'est ce ministre qui reçut, avec beaucoup d'égards à Grenade, Ibn Ḫamîs et lui confia une chaire pour enseigner l'arabe.

Ibn Ḫamis fit, en 706/1306, un séjour chez le gouverneur d'al-Miriya (Alméria), un des protégés d'Ibn al-Ḥakîm.

Notre poète fut assassiné à Grenade avec le ministre son protecteur, le 1er chawwâl 708/14 mars 1309, à la suite d'un complot qui eut pour conséquence la déposition de Muḥammad III. Le tombeau d'Ibn Ḫamîs est

(1) 'Abd ar-Raḥmân Ibd Ḫaldûn : *Histoire des Berbères*, t. II, pp. 269 et 334 et suiv., éd. de Slane, trad. IV, pp. 64, 159. — Anonyme : *Aḏ-Ḏaḫîrat Assaniyya fî târîḫ ad-Dawlat al-Marînîyya*, éd. Bencheneb, index, p. 207. — An-Nâṣirî : *Istiḳṣâ*, t. I, p. 207 et t. II, pp. 17, 40 et 54.

(2) Ibn al-Ḫaṭîb : *al-Lamḥat al-Badriyya*, pp. 47 et suiv.

(3) Ibn al-Ḫaṭîb : *al-Iḥâṭa*, le Caire, II, pp. 278 et suiv.

inconnu et son cadavre a été vu pour la dernière fois jeté par terre, derrière la porte d'al-Faḫḫârîn de Grenade.

Ibn Ḫamîs était d'un caractère noble, d'une nature délicate, inaccessible à la haine ou à l'hypocrisie. Devenu vieux il eut une belle tenue morale et, comme beaucoup de poètes, regretta la vie qu'il avait menée dans sa ville natale, quitta les plaisirs de ce monde et devint un mystique. C'est à sa sainteté qu'on attribue la paralysie qui, au moment même de son crime, frappa son meurtrier, un officier connu sous le nom de 'Alî Ibn Naṣr, surnommé le muet et le fit mourir quelques mois après ; les derniers mots du patient furent : « Ibn Ḫamîs me frappe ! Ibn Ḫamîs me tue ! ».

Il possédait à fond la poésie et l'histoire arabes et avait une forte connaissance du *Ḳur'ân* et du *Ḥadîṯ* ; son savoir s'étendait aux sciences anciennes et même à la magie naturelle.

Mais sa spécialité était les lettres et, pour ses contemporains, il était avant tout un grand poète. Son œuvre poétique a été réunie au quatorzième siècle par 'Abû 'Abd Allâh Muḥammad Ibn Ibrâhîm al-Haḍramî en un dîwân qui avait pour titre *Addurr an Nafîs fî šiʻr Ibn Ḫamîs*. Nous n'avons pas connaissance de l'existence de ce recueil.

Nous avons pu retrouver 712 vers et 3 pages de prose rimée appartenant à ce poète et qui étaient dispersés dans plusieurs ouvrages de littérature et d'histoire. Ce nombre de vers se répartit entre 25 pièces dont 15 varient de 10 à 81 vers et 10 de 1 à 4. Les 15 premières comprennent :

I. — Huit panégyriques :

1° Trois adressés aux Banû Zayyân (1).

(1) Al-Maḳḳarî, III, 186, 30 vers ; — *al-Iḥâṭa*, ms. f° 68, recto, 36 vers ; — al-Maḳḳarî, III, 189 et *al-Iḥâṭa*, ms, f° 75, verso, 46 vers.

2° Un aux gouverneurs de Ceuta (1).

3° Un aux Banû al-'Aḥmar (2).

4° Un à Muḥammad Ibn Rachîd (3).

5° Deux enfin à Ibn al-Ḥakîm (4).

II. — Cinq poèmes mystiques (5).

III. — Un poème consacré à Tlemcen (6).

IV. — Un autre montre la supériorité du Ḥašiš sur le vin (7).

Les dix autres pièces décrivent des objets, expriment des pensées morales ou sont des fragments de poèmes que nous ne possédons plus.

Les panégyriques d'Ibn Ḫamîs ne diffèrent pas dans leur composition de la Ḳasîda traditionnelle. Tantôt le poète commence par des vers érotiques à sens mystiques, tantôt il s'adresse à Tlemcen qu'il personnifie et lui dit toute la douleur qu'il éprouve depuis qu'il l'a quittée ou lui rappelle avec douceur les souvenirs de sa jeunesse ; ailleurs il décrit les demeures abandonnées, ses voyages à dos de chameaux, à travers le désert où il vit avec les bandits et les bêtes sauvages ; quelquefois c'est une description de l'éclair, du ciel ou de la tempête.

(1) Al-Maḳḳarî, III, 190, 81 vers.

(2) *Al-Iḥâṭa*, ms, f° 75, recto, 64 vers.

(3) *Al-Iḥâṭa*, ms. f° 71, verso, 79 vers. — Il s'agit peut-être de Muḥammad Ibn Ar-Rachîd Ibn 'Abd al-Ḥakam Ibn al-Hasân, qui vivait en 684 et qui est cité dans *Dûrrat a -Hiğâl*, II, 158.

(4) Al-Maḳḳarî, III, 193 et *al-Iḥâṭa*, f° 71 verso, 51 vers ; — *al-Iḥâṭa*, ms, f° 73, 49 vers.

(5) 1° *Al-Iḥâṭa* : ms, f° 68 recto, 69 vers ; — 2° *Buġyat ar-Ruwwâd*, I, texte arabe, p. 43, 20 vers, trad., p. 55 ; — 3° Maḳḳarî, III, 188, *Buġyat ar-Ruwwâd*, I, texte arabe, p. 40, trad., p. 51, 38 vers ; — 4° *al-Iḥaṭa*, ms, f° 70 recto, 64 vers ; — 5° *Buġyat ar-Ruwwâd*, t. I, texte arabe, p. 42, trad., p. 54.

(6) Al-Maḳḳarî, IV, p. 266 ; — *Buġyat ar-Ruwwâd*, I. texte arabe, p. 11, 39 vers, trad., p. 13.

(7) *Dûrrat al-Hiğâl*, I, p. 163.

Il encadre dans ces pièces des développements étrangers à son sujet, comme faisaient les anciens poètes. Ces hors-d'œuvre n'annoncent aucunement l'objet essentiel du poème et, souvent, n'ont pas de rapport avec lui. C'est ainsi que dans le panégyrique adressé aux deux gouverneurs de Ceuta, 21 vers racontent la jeunesse du poète, 18 reprochent aux Banû Zayyân leur conduite avec les Mérinides, 5 exposent les raisons qui ont déterminé le poète à venir à Ceuta, 33 chantent la gloire des personnages qu'il loue et 3 expriment la satisfaction du poète d'avoir fait ce poème en l'honneur de ses frères d'origine.

Quelquefois le nombre de vers réservés au sujet est très restreint par rapport à l'ensemble. Dans une des pièces adressées aux Banû Zayyân, 5 vers seulement sur 30 célèbrent leur louange.

Dans les pièces mystiques, dont quelques-unes sont d'une réelle beauté, le poète nous décrit le vin, le garçon qui le sert, sa bien-aimée, les dangers auxquels il s'expose pour l'atteindre, son amour passionné, ses insomnies, ses privations. Mais ceux (1) qui nous ont parlé d'Ibn Ḫamîs nous mettent en garde contre une interprétation profane des déclarations de ce saint homme. Il faut voir dans cet amour ardent, ces insomnies, ces privations et cet isolement des états ou des stations bien connus dans l'école mystique (2). Notre poète continue par ce genre de poésie la tradition de Muḥyî ad-Dîn Ibn al-'Arabî et d'Ibn al-Fâriḍ.

Il use, souvent avec habileté, d'un vocabulaire recherché et il affirme qu'« on ne goûte point le plaisir de l'éloquence si on n'a pas « mastiqué » la langue difficile ». C'est pourquoi il choisit des rimes rares, le ḫ par exemple pour un poème de 81 vers ; c'est vraiment un tour de force que des poètes comme Ḥassân Ibn Ṯâbit, 'Al-Farazdaḳ, 'Abû al-'Atâhiyya et al-Mutanabbî n'ont point tenté ; ils n'ont rimé aucun vers sur cette lettre. Ibn Ḫamîs voulait en outre se remettre par la pensée dans cette ancienne atmosphère de la vie bédouine et suivre les vieux poètes arabes non seulement dans leurs idées et leurs sentiments mais jusque dans leur vocabulaire et leur forme énergique et robuste.

Il semble bien qu'Ibn Ḫamîs, bien qu'il ne fût pas poète de carrière, mérite, par les seules pièces que nous avons de lui, le rang que lui donnaient ses contemporains et d'être placé au-dessus des poètes de son siècle.

(1) Notamment al-Maḳḳarî : *'Azhâr ar-Riyâḍ*, ms, f° 165, recto.

(2) Cf. Carra de Vaux : *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1923, IV, 201 et suiv. et surtout Massignon : *La Passion d'Al-Ḥusayn-Ibn-Manṣûr al-Ḥallâǧ*, 2 vol., Paris, 1922 et *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922.

Quelques argots arabes et berbères du Maroc

ARSÈNE ROUX

DIRECTEUR DU COLLÈGE MOULAY YOUSSEF A RABAT
DIRECTEUR D'ÉTUDES POUR LES DIALECTES BERBÈRES A L'INSTITUT
DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

I

L'existence en Afrique du Nord d'argots arabes et berbères a déjà été signalée. Quelques-uns de ces langages spéciaux ont été étudiés. Sans vouloir donner ici une bibliographie complète du sujet, on doit cependant citer les travaux de : Hanoteau, Basset, Joly, Mouliéras, Doutté, René Leclerc, Marcel Cohen, Van Gennep, Voinot, Béguinot. Dans les chapitres sur les parlers arabes de l'ouvrage l'*Initiation au Maroc*, G.-S. Colin a signalé l'existence de vocabulaires secrets et d'argots. Nous avons nous-même noté, en 1928, dans un article sur les Imdyazen ou aèdes berbères du Maroc central, paru dans *Hespéris* (tome VIII, 1928, 2ᵉ trim.), l'emploi par ces poètes et chanteurs professionnels d'un argot berbère. Aux

renseignements recueillis chez les Imdyazen, nous avons pu ajouter, au cours de notre séjour en pays berbère et plus particulièrement auprès de nos élèves du Collège berbère d'Azrou, nombre de documents intéressant d'autres langages spéciaux, tant chez les arabophones que chez les berbérophones. Tout dernièrement, quelques renseignements nous ont été fournis par des élèves du Collège Moulay Youssef et par des étudiants de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines.

II. — « Javanais » marocains

Parmi les argots recueillis, il en est de nombreux qui sont obtenus par la simple modification formelle des éléments de la langue commune : préfixation, suffixation, infixation d'un phonème ou d'une ou plusieurs syllabes de convention, remplacement d'une consonne radicale par une consonne conventionnelle, ou encore transposition de consonnes ou de syllabes.

Ce sont là des procédés bien connus de création d'un langage spécial ; le « loucherbème » et le « javanais » en sont des exemples en Français ; dans l'Inde, une tribu de voleurs insère la syllabe *ma* à l'intérieur des mots usuels du pendjabi [1]. Au Maroc, ces types d'argot sont particulièrement répandus tant chez les arabophones que chez les berbérophones.

Enfants, bergers, tolbas, maçons, femmes, diseuses de bonne aventure, etc... ont leur *lġus* ou *εajmiya* ou *taεjmit*. Voici rapidement, quelques-uns des procédés de formation recueillis :

(1) **Vendryès** : *Le Langage*, p. 300.

a) *Taεjmiyt* des bergers chez les Zaïan [1], Berbères du Moyen-Atlas :

Le chien : *aydi* > *layddaden*.
L'homme : *aryaz* > *larizazen*.
L'enfant : *afruḫ* > *laferḫaḫen*.
La tente : *aḫam* > *laḫmamen*.
La femme : *tamettut* > *lamttaten*.
Moha est venu : *lamḫaḫen layddaden* pour *Moḥa idda-d*.

En somme, préfixation de la syllabe *la* au mot réduit à ses éléments essentiels :

Aydi, yd ; aryaz, ryz ; tamttut, mett, etc... puis répétition de la dernière consonne de ce mot et enfin suffixation de *en*.

b) Argot berbère des bergers et femmes des Aït Seghrouchen (*taεjmiyt*) :

Reste : *qqim* > *qidi-qqim*.
Lève-toi : *kker* > *kidi-kkir*.
Burnous : *azennar* > *aznidi-nnar*.
Chemise : *attefas* > *atfidi-ffas*.

Donc insertion du groupe conventionnel : *idi* après la première syllabe dans les noms, préfixation de ce même groupe *idi*, lui-même précédé de la première radicale, dans les verbes.

c) Argot des bergers berbères des Ighezran :

Rivière : *ssif* > *if-si*.
Chien : *aqzin* > *zin-aq*.
Forêt : *malu* > *lu-ma*.
Forêts : *imula* > *la-ymu*.
Je marche : *ggureġ* > *urġ-ggu*.

En somme renversement de l'ordre des syllabes ; la dernière ou les deux dernières passant en avant.

(1) Les noms de tribus et de fractions de tribus sont donnés tels qu'ils figurent dans la « Liste des confédérations, des tribus, et des principales fractions du Maroc », éditée par la Résidence Générale.

d) L'argot berbère des Aït Ayach du Saïs comporte une combinaison des procédés déjà vus :

1) Renversement de l'ordre des syllabes :

Maḫef? pourquoi > *f-maḫ*.

Là-bas! Pas de mal > *aslab*.

2) Insertion du groupe *idi :*

Asekka : demain > *asidi-kka*.

Ufiḫ : j'ai trouvé > *uf-idi-fiḫ*.

e) Argot des bouchers de Kebbab :

Awra ad-aš-šeḫ aġrum : viens je te donnerai du pain, passe à : *awruj adaš šeḫuj aġruma-aj* où l'on voit suffixé aux noms l'élément *aj* et aux verbes l'élément *uj*.

f) Argot des bergers des Aït Izdeg du Nord :

J'ai mal à la tête : *inġa-yi iḫf-inu*, passe à *ġayi-in finu-iḫ*.

J'ai vendu quelques moutons : *zenziḫ ša-n-wulli*, devient *ḫ-zenzi lli-ša-nwu*, où intervient dans la phrase le déplacement des finales de certaines expressions :

dans *zenzi-ḫ*, *ḫ* passe en tête et dans *ša-n-wulli*, *lli* passe en tête.

g) Lġaws des diseuses ue bonne aventure des Bnat Sidi-Raḥḥal (ou *lɛajmiya*) :

Waš gulti > witna š gitna lli « que dis-tu ? ».

Rajel baqi sġir : ritnajal baqi sitnaġar « un homme encore jeune ».

Elmra-zina : elmitna-ra zitna-yad « la femme est belle ».

Elmra šina : elm-itna-ra šitna-yad « la femme est laide ».

Donc infixation du groupe conventionnel *itna*. Mais suffixation d'un *d* pour marquer le féminin des noms.

h) Argot des jeunes gens chez les Zemmour arabophones de la région de Tedders :

Mohammed mange le couscous : *Mohammed ta-yakul elṭɛam > Musemmed sinḥa ta yasul sinka ssɛam sinṭa*.

Ici remplacement d'une consonne par une autre conventionnelle *s* ; puis rappel de la consonne remplacée par son introduction dans un mot artificiel *sinḥa*.

i) Argot des tolbas arabes des Ighezran :

Je m'en vais : *ana maši > ana-funa, maši fuši*.

A chaque terme vient se suffixer la syllabe *fu* qui s'allonge elle-même de la dernière syllabe du mot de la langue commune.

j) Argot des Tolbas du Guir :

Nif, nez > *ni-wrin-f-u*.

Nuḍ! lève-toi > *nu-wrin-ḍu*.

Donc insertion de l'élément *wrin* et suffixation de la voyelle *u*.

Mais ce même argot comporte, si l'on peut dire, quelques perfectionnements :

Fih dans lui > *wis rin fu*, où il y a eu d'abord inversion de l'ordre des consonnes, *fih* devenant *ih-f* puis préfixation de *w* et infixation de *rin*.

k) Séfrou (arabe et berbère) :

Petits pois : *Jelban > aydi-jelb-fuban*.

Pois chiches : *ḥamz > aydi-ḥamz-fumez*.

Fèves : *bawn > aydi-bawn-fuwen*.

Blé : *Irden > aydi-ird-fur-ḏ*.

Moḥa > *aydi-moḥa-fuḥa*.

Donc préfixation du mot *aydi*, puis suffixation de la syllabe *fu* que l'on fait suivre de la dernière syllabe du mot à énoncer.

Quelquefois le mot est réduit (*ird* pour *irden*).

l) **Javanais employé à Rabat et à Marrakech par les étudiants :**

Parole : *kalima* > *ulima-rinku.*
Je veux : *bġit* > *uġit-rinbu.*

Donc substitution de *u* à la première consonne, puis suffixation du groupe conventionnel *rinku* ou *rinbu* où l'on a inséré en avant du *u* final la première consonne du mot de la langue commune.

On peut aussi remplacer l'initiale conventionnelle *u* par *s*, le groupe conventionnel final par *sin* et *u* final par *a* :
Je veux : *bġit*, passe à . *sġit-senba.*

Mais la gamme de ces procédés est si étendue que je craindrais de lasser en en donnant d'autres exemples. Nous pourrions les trouver dans les parlers arabes des femmes de Meknès, dans celui des artisans de Bujad, des enfants d'Aïn-Leuh, des maçons de Midelt, des cordiers de Sefrou, des quinteniers (*ḫemmasa*) des Chaouïa, dans les dialectes berbères des artisans de Kebbab, des bergers Zemmour, des jeunes gens de Midelt, des Beni-Sadden et je crois qu'on peut dire à peu près partout aussi bien dans le domaine arabe que dans le domaine berbère.

Ces argots que nous appellerons javanais nord-africains, pour les distinguer des autres genres d'argots, sont d'un emploi facile puisqu'ils conservent tous les éléments de la langue commune auxquels ils font subir une déformation couventionnelle avec laquelle les initiés se familiarisent assez vite, mais qui reste difficile à comprendre pour des profanes. Certains peuvent faire dans cet argot de véritables petits contes. J'ai eu l'occasion d'en recueillir.

Mais pour le linguiste, ces javanais ne présentent que peu d'intérêt. Ils peuvent cependant permettre, grâce à la dislocation des vocables à laquelle ils donnent lieu, une étude de la constitution syllabique.

III. — Argot métaphorique

A côté de cette création d'un langage spécial par la simple modification conventionnelle de la forme des termes de la langue commune, il existe un autre procédé qui consiste dans l'emploi de mots et de phrases entières de la langue commune en leur donnant non plus leur sens ordinaire courant, mais un sens conventionnel dérivé ou métaphorique.

C'est ainsi qu'en berbère on dira :

Ičča-iwjḍem, littéralement : il a mangé du pissenlit, pour faire entendre qu'il sait le berbère.

Iy-as ifili azuggʷaġ, littéralement : il lui a mis un cordon rouge, pour dire qu'il l'a égorgé.

Is-twet-s-uḍar ? a-t-elle frappé du pied ? pour dire : la brebis a-t-elle été égorgée, s'est-elle débattue ?

Is-tɛoṣṣṛent-ulli ? littéralement : avez-vous, femmes, pressé les brebis, pour dire : avez-vous mis du beurre dans le couscous ?

A-flan ddant tġeṭṭen ulint-i-ɛari : ô un tel, les chèvres montent en forêt, pour laisser entendre à un convive qu'il a laissé des grains de couscous dans sa barbe. Et l'autre de répondre : *dġik ad-azneḥ ḫemsa d-imenayn a-tent-id rarin*, c'est-à-dire : je vais envoyer cinq cavaliers qui les ramèneront — faisant allusion par là aux cinq doigts de la main. Il me semble que ces mêmes expressions se rencontrent aussi en arabe.

Dans certaines professions on trouve usité un procédé analogue. Des phrases arabes ou berbères ou à la fois arabes et berbères sont détournées de leur sens ordinaire pour ne pas être comprises des clients. C'est ainsi que chez les savetiers arabes de la Zaouïa des Aït-Ishak on peut entendre les expressions suivantes :

Ziyyet lḥellab : j'ai mis de l'huile dans le pot au lait, pour dire : que l'on ne traite pas avec ce client, c'est déjà fait.

εdel-as ššeġl : littéralement, fais-lui du bon travail pour dire : couds à gros points.

Les bouchers du même village utilisent eux aussi, en achetant leurs bêtes sur les marchés, des phrases arabes énigmatiques pour les vendeurs berbères.

Šri men εendu : « achète-lui », pour « ne lui propose rien, je suis en train de marchander ».

Chez les tisserands de [illegible] on peut entendre des phrases métaphoriques dont voici quelques exemples :

Hada ṭrayef swisdi u [illegible] ce morceau d'étoffe est composé de fils doux et fins, pour dire : cette jeune fille est douce.

Almansej ḫawi : le métier n'a pas de fils, pour dire : cette jeune fille est maigre.

Lmεallem εeḍḍ-u lkelb, littéralement : le patron a été mordu par un chien ; c'est ce que disent les apprentis de leur maître quand il n'a pas de travail.

Des phrases à sous-entendus sont également employées par les *Chorfas de la Zaouïa du Saïs* (Doukkala).

Ḫali bel Lεeššab, littéralement : mon oncle Bel Lεššab pour dire : garde le silence en présence de ce visiteur.

Tlāga mεa Ḥmed ben Ṣalaḥ, littéralement : il a rencontré Amed ben Salah, pour dire : prépare-lui un bon repas.

Tlaga mεa Ḥu Lhašmi, littéralement : il a rencontré Ḥu-Lhašmi, pour dire : prépare-lui un repas médiocre.

Tlaga mεa Ben Jeddi, littéralement : il a rencontré Ben Jeddi, pour dire : préparez le thé.

Dans cette phrase il suffit de remplacer le nom propre par *Bu Šεib bel Laḥssen* pour désigner un poulet et par *Daḥman* pour désigner la viande.

Dans ce dernier argot métaphorique les noms propres de personne jouent un grand rôle :

Bba-εllal, littéralement : « mon père Allal », est souvent « la misère ».

Mbarek, c'est l'argent ; littéralement : l'esclave noir *Mbark,* pour dire le « blanc » ou l'argent.

De même, dans l'argot des commerçants fasis *Sidi εab-el-εeziz,* veut dire : demande au client un prix élevé.

Uld Si-εali est employé par ces mêmes marchands pour avertir de la venue d'un voleur. Il y a là sans doute emprunt du sobriquet *Sidi-εali* donné au chacal.

Chez les fumeurs de kif de Safi, le kif est désigné par les métaphores suivantes :

Mḥimmed : le cher petit Mohammed — le très digne de louanges.

Esśmid : la semoule.

Lmεallem : le maître, le patron.

Ennwini : sans doute « l'agréable produit venu de l'oued Noun ? »

Lkwtami : le produit originaire des Kwtama.

Esseṭṭin : le 60 degrés, par comparaison aux alcools de 40° ?

Une pipée de kif est dite : *neḍḍara :* « celle qui ouvre l'esprit, qui permet de voir clair ».

Il est évident qu'en pays berbère les tolba ont beau jeu en employant entre eux pour ne pas être compris des berbères peu versés dans l'arabe et surtout dans l'arabe classique des expressions conventionnelles extraites du Coran ; en voici quelques-unes :

Wa-ini : deux premiers termes de la phrase وان امرأة خافت من بعلها désignent « la femme ».

***Mukibben* ɛ*ala* :** deux premiers termes de l'expression مكبا على وجهه sont employés pour dire : « que Dieu te punisse » !

Muḍiyyen wala : deux premiers termes de l'expression مضيا ولا يرجعون sont usités pour exprimer ce souhait : « qu'il ne revienne plus ! »

Les marchands arabes installés en pays berbère utilisent de même les connaissances qu'ils peuvent avoir de l'arabe classique pour échanger entre eux des propos qui échappent à leurs clients berbères. Inutile de souligner que la langue employée n'est pas toujours très correcte et que l'on peut entendre par exemple : *min-inna qudumika? aradtu minka li-taqdimu* ɛ*indi*, etc...

L'emploi de ces phrases berbères ou arabes détournées de leur sens courant a déjà été signalé pour le berbère de Tripolitaine par Béguinot dans son article sur El gergo.

Mais quel que soit le nombre variable de ces phrases, il ne peut constituer qu'un système d'expressions incomplet. D'autre part beaucoup de phrases usitées en arrivent à passer dans l'usage courant. C'est ainsi que *iččа-iwjḍem* et *ifili azuggʷaġ* n'ont plus rien de mystérieux.

IV. — Argot des imdyazen ou taɛjmiyt

Aussi, devant cette insuffisance, nombre de groupes sociaux spécialisés (chanteurs, bouchers, etc)., adoptent-ils des argots de constitution à la fois plus solide et plus souple.

Tels sont pour l'arabe le *lġus* des chanteurs, des musiciens, bateleurs, bouchers, cordonniers, etc... et pour le berbère la *taɛjmiyt* des poètes chanteurs.

Quels sont les caractères de cet argot « taɛjmiyt » ? En quoi se distingue-t-il de la langue commune ? Ni par la

phonétique ni par la morphologie, qui conservent à peu de chose près les caractères qu'elles avaient dans le parler courant du groupe utilisant l'argot.

Dans le système phonétique les seules différences que j'ai pu constater dans les renseignements recueillis sur un même argot proviennent des habitudes de prononciation particulières aux sujets parlants. C'est ainsi qu'au *ġ* de certains parlers berbères correspondra un *ḫ* dans d'autres, au *k* un *č*, au *g* un g^y, ou un g^w, etc...

En morphologie, même constance. On retrouve dans l'argot des *imdyazen* comme dans leur dialecte ordinaire les mêmes règles de formation du féminin, du pluriel, les mêmes habitudes d'annexion, les mêmes pronoms, les mêmes désinences verbales, les mêmes mots outils, etc... Voici quelques exemples rapides de cette concordance :

a) Conjugaison des verbes

Zġu : « aller », du type *ddu*, se conjugue exactement comme ce dernier verbe : *zġih, teżgit, iżġa*, - *ur izġi* ; *ad zġoḫ a-tezġot, ad-izġo, lla iteżgu.*

b) Pronoms régimes directs

iqeft-i	il m'a frappé.
iqeft-ek	il t'a frappé.
— *t*	il l'a frappé.
— *aḫ*	il nous a frappés.
— *kun*	il vous a frappés, etc. etc.

c) Pronoms régimes indirects

iskalli-as-t	il le lui a donné.
is-ak-iskalli leggi?	t'a-t-il donné quelque chose.
ur-i-iskalli leggi ?	il ne m'a rien donné.

d) Particules démonstratives

abu-ya cet homme-ci.
abu-yin cet homme-là.

Cependant, on peut trouver dans l'argot des *imdzayen* certaines innovations qui intéressent des parties de la morphologie s'apparentant au vocabulaire. C'est ainsi que les pronoms personnels sujets *nek*, *šeg*, *netta*, ou leurs variantes sont remplacés par un thème-support *iwat*, auquel viennent se suffixer les désinences personnelles *i*, *k* ou *š*, *em*, *s*, etc... Ce qui donne :

iwati	moi.
iwat-š	toi (masc.).
iwat-em	toi (fém.).
iwat-s	lui.
iwat-neḫ ou *neġ*	nous.
iwat-un	vous (masc.).
iwat-kunt ou *kkent*	vous (fém.).
iwat-sen	eux.
iwat-sent	elles.

Ces pronoms servent d'affixes aux prépositions :

ifya-d s-iwati	il est venu vers moi.
iweḫḫi n-iwat-i	mon frère.
lla-tmelleman ġef-iwati	ils parlent de moi.

Dans les pronoms démonstratifs on retrouve un support analogue : *watna* pour le masculin et *tatna* pour le féminin, ce qui donne des pronoms démonstratifs du type :

watna-ya	celui-ci ou ceci.
tatna-ya	celle-ci.
watna-yin	celui-là.
tatna-yin	celle-là.

Pronoms que l'on retrouve dans les phrases :

va vers celui-là	*zġu s-watna-yin*.
sais-tu ceci ?	*is-temsat watna-ya ?*

Et enfin le comput est fait d'emprunts à l'arabe. Ces emprunts revêtent pour la plupart une forme berbère ; ils sont quelquefois réduits aux syllabes essentielles. Voici les deux systèmes, légèrement différents, que j'ai pu noter :

Noms de nombre

1	*aḥeddun* (fém. *taḥeddunt*).
2	*nunayn* (masc. et fém.).
3	*rḍit*.
4	*ribeεt*.
5	*ḫimst*.
6	*seddist*.
7	*sibeεt*.
8	*timent*.
9	*tisseεt* ou *tseεit*.
10	*lεišert*.
11	*lεisert d-uḥeddun*.
20	*nunayn lεišrat*.

Il est à noter que dans ce système *rḍit* qui pourrait dériver du verbe arabe رضي, rappelle cependant le nom de nombre berbère *šraḍ* « trois ».

Autre série de noms de nombre

waḥi	1
ṭani	2
tali	3
rabu	4
ḫemma	5
šedda	6
šεba	7
temna	8
teḫsa	9
qerṭṭaš	10

L'originalité que nous venons de constater dans la morphologie va surtout apparaître dans la formation du vocabulaire. Ce vocabulaire comprend un fond berbère enrichi par des emprunts arabes. Mais venus de l'une ou l'autre de ces deux sources les termes sont souvent pris dans une autre acception, sens métaphorique ou dérivé. D'autres sont déformés (retranchement de syllabes, métathèses, addition d'affixes effectifs, etc...). Pour certains la déformation est telle que l'on ne peut préciser leur origine.

Je dois même avouer que cette catégorie, celle des vocables encore mystérieux pour moi, est certainement la plus importante. Sans doute, une étude plus poussée et une comparaison attentive avec d'autres argots arabes ou berbères permettraient d'apporter dans ce problème un peu plus de lumière. Mais pour l'instant il reste encore beaucoup du points obscurs (1).

D'où viennent par exemple les verbes : *zġu* « aller », de l'arabe *ġzu* « piller » ? et son doublet *fyu*, du berbère *ftu* « aller » de l'arabe *wafa* ? Et *qeft* « frapper », faut-il y voir un démonstratif de *qfa* « nuque », frapper sur la nuque, puis frapper ?

Dġur « entrer », est-ce à دخل ou à *adġar* qu'on doit le rapporter ? et les noms : *zgen* pour tente ; peut-on songer à la racine سكن ? Et l'adverbe *leggi* « rien » ?

Et *dit* ou *lit* « non » ?

Et *helmă* « oui » ?

Comment oser conclure quand on sait que ces termes ont pu subir des métathèses, des retranchements ou des inversions de syllabes qui les rendront méconnaissables

(1) Nous nous proposons, M. G.-S. Colin et moi-même, de réunir dans une même publication tous les documents recueillis par nous sur les argots arabes et berbères marocains.

aux gens non initiés. Les emprunts arabes déjà assez étranges aux oreilles berbères n'ont pas eu à subir autans d'altérations. Aussi les reconnaît-on plus facilement. Ilt constituent d'ailleurs dans l'argot berbère des *imdyazen* un apport très important.

Emprunts arabes

— *abu* pourrait être rataché à l'arabe أب.
Mais son doublet *agu ?* et *allay* ou *tallayt* « femme » ?
— *amenhar* « jour ».
— *amešher* « mois ».
— *amḫuḍḍoṛ* « vert ».
— *amknu* « endroit ».
— *sbuḥert* « labourer » démonstratif de بحيرة jardin potager.
— *jeblun* « montagne ».

Le suffixe arabe « un » est fréquent dans notre argot où l'on trouve :

Anaεsun « sommeil ».
Ajeldun « sacoche ».
Šeεbun « renard ».
Asaḥbun « ami ».

Emprunts berbères

Les emprunts berbères, et sans doute pour les raisons exposées plus haut, apparaissent moins aisément. Cependant, en voici quelques exemples :

Tayerrawt « douar », de *ayerraw* « réunion » ou réunion en cercle ?

Amesengγi « rivière », littéralement : celle qui grossit, de *ngi* grossir, être en crue.

Kiz « matin » de *zik* « tôt ».

Amaggwaġ « rouge », de *azuggwag*, réduit à ses éléments essentiels et pourvu du préfixe *am*.

Menniwt « combien » et en général la plupart des prépositions, adverbes et conjonctions.

Mais les procédés de dérivation sont berbères.

Dénominatifs en *s* préfixe :

Sbuḥert « labourer », littéralement : faire un jardin, cultiver.

Forme réciproque en *m* préfixe *meqfat (en)*, ils se sont frappés, de *qfet* « frapper ».

Forme participiale *amenhar enna izġan* : le jour qui est passé (hier).

Les noms ont généralement le préfixe berbère *am* : *amših* : le cheikh, le maître.

Dans l'un et l'autre des fonds arabe et berbère les vocables sont souvent, comme dans la plupart des argots, détournés de leur sens ordinaire (spécialisation de sens, métaphore, métonymie).

Sens dérivés, spécialisés :

šiqq-umenḥar : midi, littéralement : « coupure du jour ».
ajeldun « sacoche », de *jeld* « cuir ».
abaylal « coq », littéralement : celui qui vole.
ambiyoḍ « le blanc », pour le sucre.
amḥeḍḍor « le vert », pour le thé.
imaggʷaġen « les rouges », pour le sang.
imesmεan « les entendeurs », pour les oreilles.

Arabe et berbère se combinent quelquefois. C'est ainsi que pour exprimer l'idée de sortir, l'argot se sert du verbe *mdafeġ* où l'on croit distinguer aisement le verbe arabe *mḍa* et le verbe berbère *ffeġ*.

Tel qu'il est, cet argot des aèdes berbères connaît aujourd'hui un succès croissant. Des *imdyazen* il est passé aux poètes amateurs des tribus (*ineššaden*) et

Photo R. Belissand.



FIG. 5. — Maisons du XVIIIe siècle, place de la Perle.

Photo R. Bélissand.



FIG. 6. — Rue Charras.
Remarquer les marches des maisons en surplomb.



Cheikh BENALIOUA

Photo R. Bélissand.

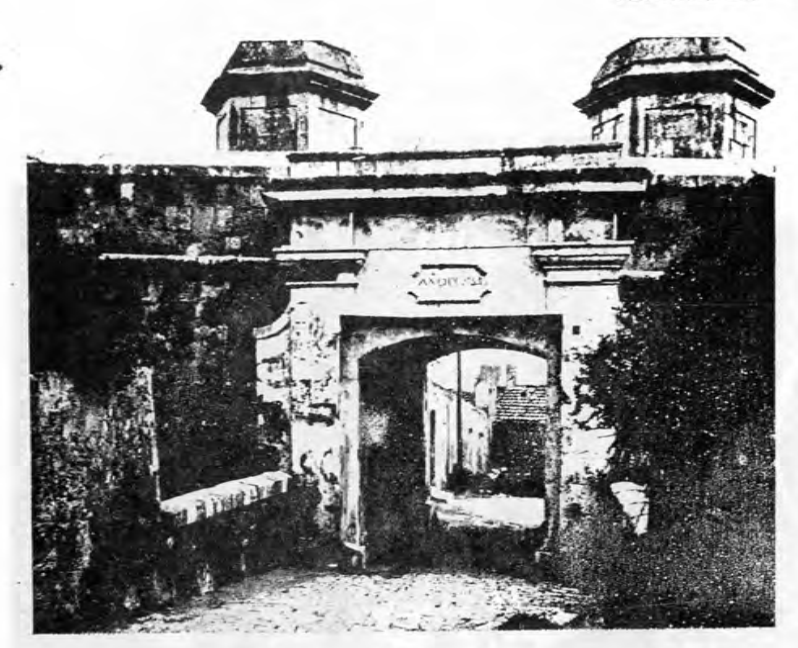


FIG. 3. — Porte du Santon.

Photo R. Bélissand.

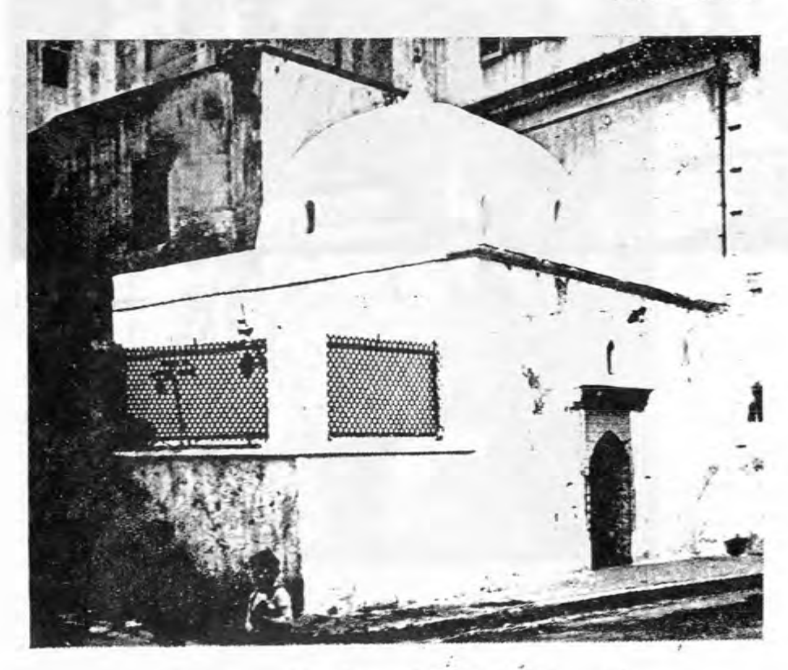


FIG. 4. — Marabout de Sidi el Haouari.
Existait au moins depuis la première occupation turque (1708-1732)

Photo R. Délissand



Fig. 9. — Fontaine de la Place d'Orléans avec les armes espagnoles d'Oran.

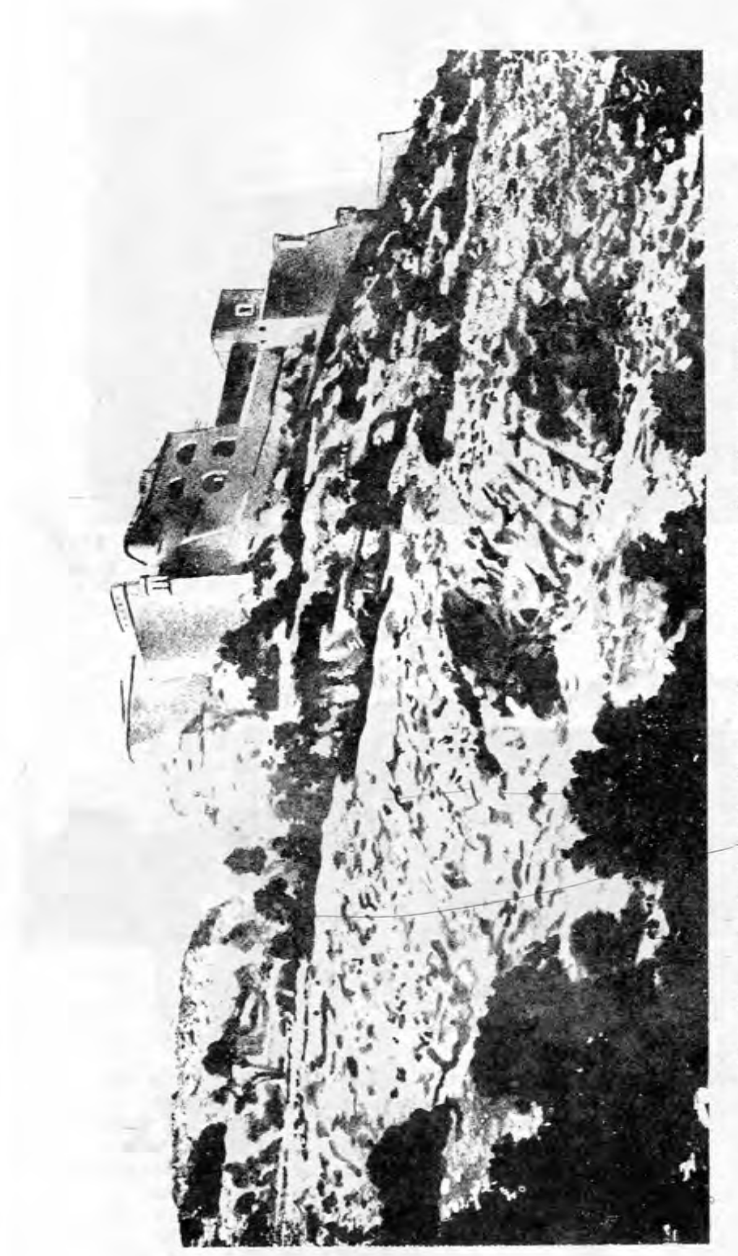


Fig. 12. — Le fort Santa-Cruz et le fossé creusé dans le roc vers la Meseta.

(Photo extraite de l'article de Mr Kehl. *Bulletin d'Oran*, 1933).



FIG. 13. — Extrait du plan d'Oran en 1757.
(Publié par la Société de Géographie d'Oran)

1. Enceinte d'Oran. — 2. Porte de Tlemcen. — 3. Porte de Canastel. — 4. Casbah. — 5. Campana et tenaille double. — 6. Bastion Saint-Jacques. — 7. Fort San-Pedro. — 8. Fort Santiago. — 9. Place d'Armes. — 10. Marine. — 11. Château Saint-Philippe. — 12. Fort Saint-Charles. — 13. Fort Saint-Ferdinand. — 14. Château Saint-André. — 15. Lunette Saint-Louis. — 16. Redoute Sainte-Barbe. — 17. Rosalcazar. — 18. Donjon des Maltais. — 19. Fort Sainte-Thérèse. — 20. Fort Saint-Michel. — 21. Château Santa-Cruz. — 22. Château Saint-Grégoire. — 23. Fort Lamoune. — 24. Oued er Rehhi. — 25. Grande source. — 26. Tour du ravin.

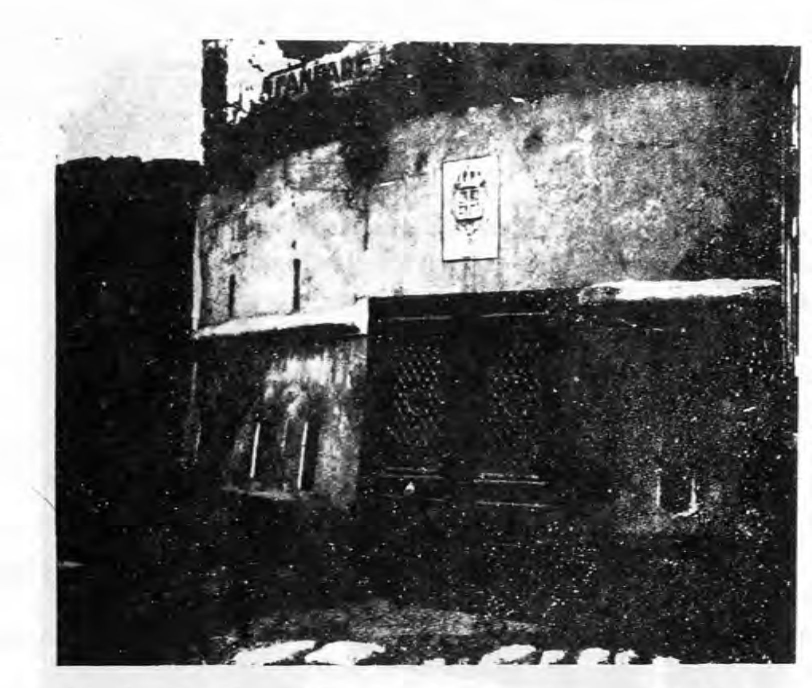


FIG. 1. — Tambour Saint-Joseph au bas de la rue des Jardins.
Entrée d'un important souterrain.
Ecusson aux armes de Castille portant sur la banderole la date de 17

Photo R. Bélissand.

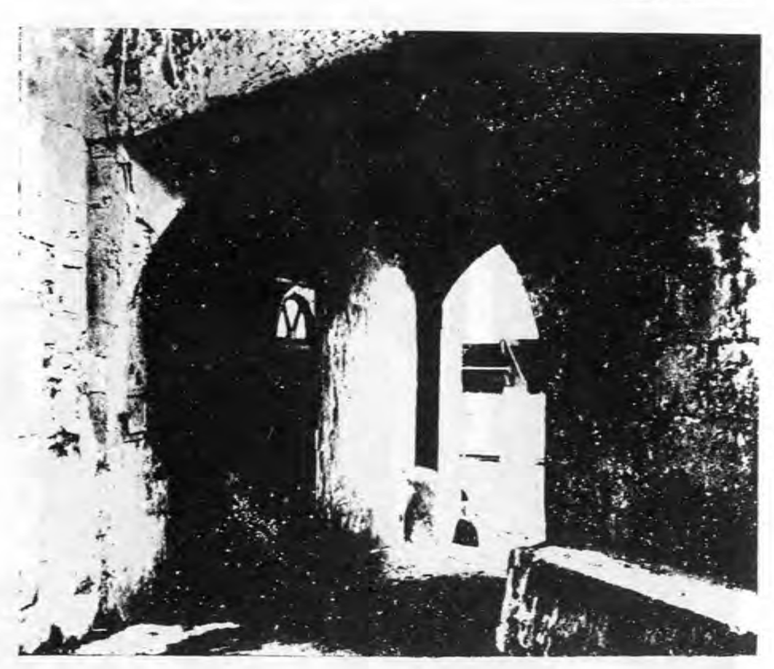


FIG. 2. — Voûte de la porte de Canastel prise de la rampe de Madr

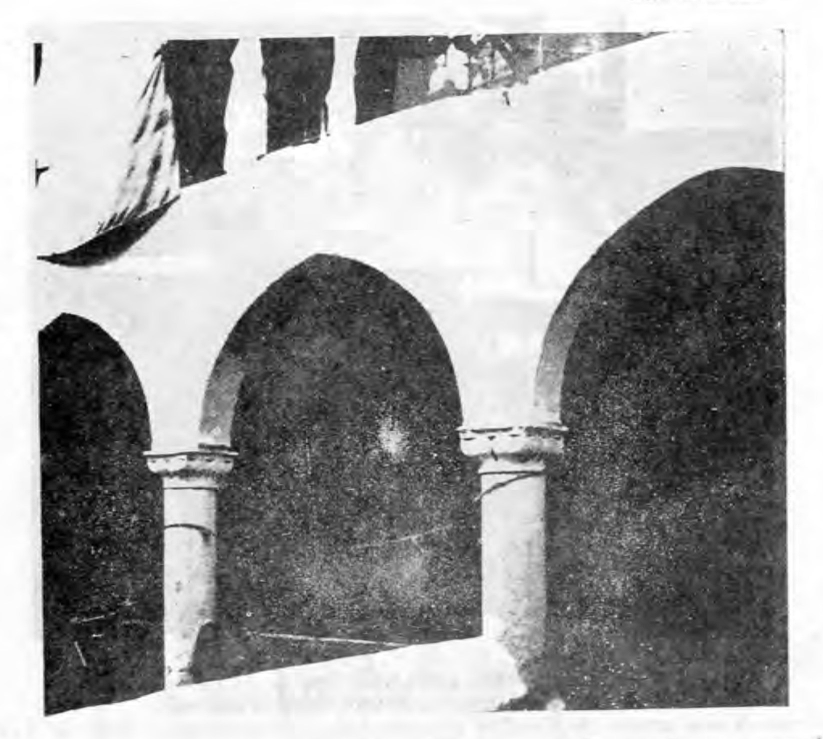


FIG. 7. — Type de maison à patio avec arcades soutenues par des colonnes. Cette galerie se trouve au premier étage d'une maison située à côté du marché Honscoot.

Photo R. Bélissand.



FIG. 8. — Maison rue d'Orléans antérieure à 1830.

par eux aux jeunes gens berbères. Les caïds eux-mêmes l'utilisent entre eux lorsqu'ils désirent faire pièce à nos interprètes et administrateurs berbérisants. A cette extension plus grande de cet argot, à l'origine corporatif, correspondront fatalement des changements plus ou moins importants. Il ne sera pas sans intérêt de les noter.

V. — Argot arabe lġus ou lġaws

Correspondant à l'argot berbère des *imdyazen* il existe un argot arabe *lġaws* ou *lġus* employé surtout par les chanteurs, les musiciens et les comédiens de la confrérie des Rma, mais s'étendant à certaines corporations (bouchers, cordonniers). Les observations faites sur l'argot des *imdyazen* valent également pour l'argot des chanteurs arabes : phonétique et morphologie conformes à celles du parler arabe commun, vocabulaire spécial composé d'une part, la plus importante, de vocables du langage courant mais altérés dans leur forme ou dans leur sens, d'autre part d'emprunts, et enfin de mots difficiles à identifier.

A) *Mots obtenus par altération formelle.*

1) *Retranchement* d'une consonne :

llajeb « sourcil », de *lḥajeb*.
lkeḥ « noir », de *lkhel*.

2) *Changement de consonne* :

neba « front », de *jebḥa*.
jfa « nuque », pour *qfa*.
jaḍeṛ « tempe », pour *naḍer*, pl. *jibaḍer* pour *nwaḍer*.

3) *Déplacement de consonnes* :

regjuma « trachée-artère », pour *gerjuma*.

4) *Insertion de consonnes conventionnelles*:
rukba « genou » passe à *rjukba*.

5) *Insertion d'un élément syllabique conventionnel*:
l-ek « à toi » > *l- taw - k*.
fi-ya « dans moi » > *fi-sra-ya*.
fi-h « dans lui » > *fi-sra-h* ou *fi-šellu*.

B) ***Mots tirés de la langue commune mais employés avec des sens dérivés.***

eržuži : litt. : le bourdon : vétérinaire (bouchers de Khenifra).
lakrwa, qui désigne aussi le vétérinaire chez les bouchers d'Oudjda dériverait du nom propre Lacroix, premier vétérinaire de cette ville.
lmšɛula, la combustible : l'huile (bouchers de Khenifra).
rekkeb, adapter, monter pour acheter (bouchers de Khenifra).
ɛebbar, mesureur, pour kilo (bouchers de Khenifra).
lwelwali « celui pousse des you-you », pour la bougie.
ferḍ, obligation, imposition, est employé pour le nombre 4.
nebbaša : celle qui gratte, pour la poule.
lqeddafa : les avirons, pour les babouches.
lejbud : ce sur quoi l'on tire, la viande.
el-fettäša : la lanterne, celle qui permet les recherches.
kläb-el-gurna : les chiens de l'abattoir (agents de police).

C) *Dérivés d'onomatopées.*

lmehmuh : taureau ; pluriel **lemhameh** : les bovins.

D) ***Les emprunts berbères me paraissent rares.***

uggʷi : « voir » (bouchers Khenifra), de **aggʷ** : surplomber, dominer.
laz : « faim ».

E) *Emprunts à l'hébreu par l'intermédiaire de l'argot « et-lašuniya ».*

ibbut (corporations de Marrakech) : être mauvais.
idumi : douro (bouchers de Sefrou, d'Oudjda).
ḥaṣ : partage (bouchers de Sefrou, d'Oudjda).
adbarim : les ruses (bouchers d'Oudjda).

Pour tous ces termes les procédés de dérivation sont arabes :
de *smer*, voir, on tire : *semmara*, l'œil.
de *kenkeb*, fumer le kif, on tire : *lkenkab*, pipe de kif.

F) *Mots d'origine énigmatique*

Il reste enfin toute une catégorie de mots, d'origine difficile à préciser :
lkudi, pl. *lkʷudyin* : homme.
lḫadi : homme.
lbjer : pain, ou *ešmul*.
jjert : viande.
lukšam : eau, A Marrakech *lukšam* serait employé dans le parler courant.

Mais, quelle que soit leur origine, ce sont les règles de la morphologie et de la syntaxe arabe qui régissent l'emploi de ces termes :
sensel : femme, pl. *snäsel*.
defdafa : barbe, pl. *defdafat*.

La conjugaison, les mots outils et aussi la syntaxe sont arabes. Voici quelques exemples :
dak-lugjam lli gjemt l-tawk ma-ta-igejmu-h ġir jwalih lli myadu-h : « ce langage dont je t'ai parlé n'est employé (par lé) que par les gens qui le connaissent » (*lġus* des Zemmour).

kersḫ ɛel-lhabhab la ifreṭ : surveille l'homme qu'il ne parte (Kebab).

Phrases en lǵus des bouchers d'Oudjda :

Ṭerrek aṭan lkarza lhebhab : « donne de la viande de chèvre au campagnard ».
duwweɛ daǵur-f-šellek : « regarde ce sot à côté de toi ».
f-sratu lferza b-ezzarṛar : « il a beaucoup d'argent ».

Phrases en argot des chorfa de la Zaouïa du Saïs (Doukkala) :

lmɛazzez elli fi diwat-na « la personne qui est parmi nous ».
lmɛazzez elli fi gerrawt-... même sens.
niyyef-lu laɛkeṛ : « donne-lui un réal ».

VI. — El-Lašuniya

Il existe enfin au Maroc comme dans d'autres régions de l'Afrique du Nord, des argots employés par les Juifs lorsqu'ils sont désireux de ne pas être compris des Musulmans. Ces argots portent généralement le nom de *lašuniya*, de « *lašon* » langage en hébreu.

Lašuniya de Rabat

Là aussi phonétique, morphologie et syntaxe arabes, mais vocabulaire mixte et comportant un nombre suffisant d'emprunts à l'hébreu pour qu'il devienne incompréhensible des Musulmans. Un type d'argot juif ayant été étudié minutieusement par M. Marcel Cohen dans son ouvrage sur le parler arabe des Juifs d'Alger, je me contenterai de vous donner ici quelques brefs exemples de l'argot juif de Rabat. Ils m'ont été fournis par M. Cohen, élève-

interprète de 2e année à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines :

Dans une dispute on conseille à un Juif la prudence :

lu-hiyyum a lišurun la tikki : « ne dis pas de mal, ô Juif, ne frappe pas ».

ou la hardiesse :

ma-tefhad-š a lišurun, yikki : n'ai pas peur, ô Juif, frappe !

Dans un marchandage deux autres Juifs se concertent :

kamma ɛsit lu : combien lui as-tu donné ?

snaym d-elqrut : deux francs.

a musi žždad yafyin, zid-lu aṭan : ô Moïse, les poulets sont beaux, ajoute-lui une pièce de 5 sous (*aṭan* : petit).

à propos d'une chèvre :

a-weddi ma-yafya-š bezzāf ma-tɛsi lu ġir dalt d-lidum : mon cher, elle n'est pas très belle, ne lui donne que 4 réaux (*dalt* est le nom de la 4e lettre de l'alphabet, *idum* désigne le chrétien puis le réal).

D'ailleurs d'autres emprunts à l'hébreu se retrouvent dans le comput :

of « cent », autre lettre de l'alphabet.

menyane « 10 » exactement groupe de dix personnes dont la présence est nécessaire pour la prière dans la synagogue.

Cet argot se retrouve avec des variantes chez la plupart des marchands juifs marocains, à Meknès, Fès, Sefrou, Debdou, etc... Il serait à souhaiter qu'un chercheur à la fois arabisant et hébraïsant en entreprît l'étude détaillée.

Les résultats de cette enquête viendraient éclairer notre connaissance des autres argots marocains arabes ou berbères.

VII. — Conclusion

Cet examen sommaire n'apporte pas, en somme, de vues nouvelles sur les argots ; il confirme simplement pour le Maroc, les caractères dégagés par maints enquêteurs et notamment par Marcel Cohen.

Langage parasitaire, l'argot prend à la langue commune sa phonétique, sa morphologie et sa syntaxe ; seul le vocabulaire est particulier.

Langage partiel, il n'est employé qu'en certaines occasions, et pour certains besoins (vocabulaire limité).

Langage d'initiés, il n'est pas toujours secret, mais il reste incompréhensible aux profanes.

Langage de groupes sociaux particuliers et plus ou moins fermés (corporations), l'argot est *enfin* un langage où les éléments du vocabulaire, perdant toute attache avec la famille à laquelle ils appartenaient, peuvent être déformés à plaisir et devenir des mots véritablement « affolés ».

TABLE DES MATIÈRES

COMMUNICATIONS
(suite)

Histoire.

Ethnographie.

Droit et Législation.

Sociologie.

Langues et Littérature orientales.

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'OFFICE DES PUBLICATIONS
UNIVERSITAIRES

1, Place Centrale de Ben Aknoun (Alger)